# Diccionario Gramsciano (1926-1937)

UNICApress/ricerca



Guido Liguori, Massimo Modonesi, Pasquale Voza (edts.)

edición al español de
Maria Cristina Secci y Massimo Modonesi



*Tertulias* ha il proposito di contribuire al dibattito interdisciplinare nel settore della ispanistica, con particolare riferimento all'America Latina. A tal fine, accoglie volumi – monografici o miscellanei – sul processo linguistico, traduttologico e letterario o studi provenienti da scienze affini quali le sociali. Oltre a propiziare una franca circolazione delle idee, i benefici della collana si riferiscono alla condivisione editoriale dei risultati di ricerca e a un rafforzamento della rete di ricerca internazionale.

UNICApress/ricerca

Collana
Tertulias
#3


TERTULIAS

# Diccionario Gramsciano
# (1926-1937)

Guido Liguori, Massimo Modonesi, Pasquale Voza
(edts.)

edición al español de Maria Cristina Secci y Massimo Modonesi

Tertulias
#3



Cagliari
UNICApress
2022

In collaborazione con:













*Tertulias* è realizzata in collaborazione con *Aulas Abiertas* seminario permanente di studi linguistici e letterari su America Latina e Caraibi dell'Università degli Studi di Cagliari.
Si avvale di un comitato scientifico internazionale.

*Curatori dell'edizione in spagnolo*: Massimo Modonesi, Maria Cristina Secci

*Editor*: Ilaria Camboni

*Traduttori*: Jorge Álvarez Yágüez, Mario Arellano, Haydée Bermúdez Guevara, Zaida Capote Cruz, David Cardozo, Donatella Di Benedetto, Mariana Fernández Campos, Clara Ferri, Anxo Garrido, Sebastián Gómez, Nery López, Dante Ariel Aragón Moreno, Fernando Munguía Galeana, Andrea Muriel, Héctor Rodríguez de la O, Paolo Scotton, Maria Cristina Secci, Tomás Serrano Coronado, Leonarda Trapassi

*Ricerca bibliografica delle citazioni*: Mario Arellano

*L'illustrazione in copertina è di* Francesco Sulis (tecnica: digitale, inchiostro); tucramirez@gmail.com

*L'opera è pubblicata con il contributo del Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali dell'Università degli Studi di Cagliari*

*DICCIONARIO GRAMSCIANO (1926-1937)*
*Guido Liguori, Massimo Modonesi, Pasquale Voza (edts.)*
edición al español de Maria Cristina Secci y Massimo Modonesi
Collana *Tertulias #3*


Cagliari, UNICApress, 2022 (http://unicapress.unica.it)

ISSN: 2704-9728
e-ISBN 978-88-3312-066-9
ISBN 978-88-3312-065-2
DOI https://doi.org/10.13125/unicapress.978-88-3312-066-9

# Índice

# Presentación

*La traducción como acompañamiento*

A primera vista, la asociación de la palabra *traduzione* [traducción] con un lugar de dolor podría parecer inusual o incluso insolente en comparación con la acepción – mucho más generalizada – de pulcro ejercicio del intelecto. No obstante, su uso especializado en lengua italiana indica el traslado de presos por razones legales, de seguridad o administrativas. A los reclusos se les dice *tradotti* [traducidos] cuando tienen que asistir a un juicio, someterse a un examen médico o cambiar de institución de permanencia. A disminuir la distancia entre las dos acepciones – traducción y traslado – contribuye el Regolamento Generale pel Servizio dei Carabinieri Reali[1], aprobado por Carlo Felice – rey de Cerdeña, Chipre y Jerusalén – el 16 de octubre de 1822, según el cual *la traduzione* de los prisioneros «se realiza, por regla general, por medio de las correspondencias establecidas». ¿No ocurre lo mismo con la traducción de palabras?

A pesar de una reserva inicial, es precisamente del reglamento redactado hace un siglo para los encargados de la *traduzione* penitenciaria de donde quisiera rescatar un principio – o advertencia – que creo que puede ser compartido con el traductor de palabras y culturas, convencida como estoy del peso social de este: «Los encargados de una *traduzione* son personalmente responsables de este servicio» y deben conciliar precaución y humanidad, «pero nunca maltrato».

Quienes entienden bien el significado de *partire in traduzione* [salir en traslado] son precisamente los lectores en lengua materna de las cartas de Antonio Gramsci[2], que incluso podrán considerar útil el significado para la reconstrucción biográfica. Me refiero, por ejemplo, a

---

1 Carlo Felice, *Regolamento generale pel servizio dei carabinieri reali*, Torino, Tipografia di Chirio e Miria, 1822.

2 Antonio Gramsci, *Cartas de la cárcel*, edición a cargo de Dora Kanoussi, traducción de Cristina Ortega Kanoussi, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Fondazione Istituto Gramsci/Ediciones Era, 2003.

la carta escrita desde Ustica a Tatiana Schucht el 20 de enero de 1927: «Querida Tatiana, en este momento estoy recibiendo la orden de *partire in traduzione* [trasladarme] a Milán. La *traduzione* [traslado] es ordinaria…». O las conocidas palabras que Gramsci dirigió a Giulia y a la misma Tatiana el 12 de febrero de 1927, desde la cárcel de San Vittore, pocos días después del traslado: «Quiero darles una impresión general de mi *traduzione* [traslado]: Imagínense que de Palermo a Milán se despliega un gusano enorme…». O la descripción que envió a Piero Sraffa el 21 de diciembre de 1926: «Para llegar a Ustica tuve que hacer el intento de atravesar cuatro veces, cosa que me cansó más que la *traduzione* [traslado] de Roma a Palermo…».

Consciente del argot especializado en el que se inscribe esta acepción de *traduzione*, en lengua italiana, Gramsci parece renunciar a ella cuando escribe a su madre, prefiriendo el equivalente *trasloco* [mudanza; traslado]. Un ejemplo de ello es la carta del 10 de mayo de 1928: «Queridísima mamá, estoy por partir para Roma. Ahora ya es seguro. Este papel me lo dieron precisamente para avisarte de mi traslado. Desde ahora escríbeme a Roma, hasta que yo no te avise de otro traslado». Los sinónimos italianos elegidos por Gramsci– en este caso *traversata*, *trasloco* – hacen eco del sentido del original *transducere* también en el ámbito penitenciario: 'transportar', 'llevar al otro lado de', 'conducir a través'.

Al desarraigarla de su contexto y forzar su significado en beneficio de su concepto textual, pretendo recuperar del Regolamento la idea de la traducción como escolta, acompañamiento. La carta que Gramsci escribió a Tania el 10 de octubre de 1927 contribuye a esta operación: «Creo haber adivinado el motivo principal de tus deseos de permanecer: tú crees que podrías ir en el mismo tren en el que yo seré *tradotto* [trasladado] y que de algún modo me harás más cómodo el viaje. ¿Adiviné?». Aunque para Gramsci «este motivo no tendrá ninguna posibilidad de realizarse», su suposición, por un lado, me alerta sobre el peligro de maltrato (de las palabras, del contenido, de la ética) pero, por otro, sugiere la posibilidad de la traducción como servicio de encomienda y acompañamiento.

En este sentido, acontece que no todas las traducciones se realizan en solitario, y esta edición en español del *Diccionario gramsciano (1926-1937)* – editada para Carocci en 2009 por Guido Liguori y Pasquale Voza con la International Gramsci Society Italia, en colaboración con el Centro Interuniversitario di Ricerca per gli Studi Gramsciani, y en esta edición enriquecida por la contribución de Massimo Modonesi – goza

de una numerosa y devota escolta. En efecto, la traducción que encontrarán aquí se ha beneficiado de la colaboración de lingüistas, traductores, editores, académicos y especialistas en la obra de Gramsci que se han sumado al proyecto, prodigándose en la custodia del texto que, a medida que ha ido pasando de mano en mano, se ha enriquecido con sus respectivas competencias.

La idea de promover el *Diccionario gramsciano (1926-1937)*, que – como es sabido – reconstruye el léxico ordenando sus entradas gracias a las aportaciones de importantes estudiosos, nació en el marco del proyecto de investigación *Gramscian Dictionary: lexicon and theoretical links for a translation into the Spanish language,* que he coordinado desde 2019 en el Departamento de Letras, Lenguas y Bienes Culturales de la Università degli Studi di Cagliari, y del proyecto *UNAM-DGAPA 301619 Fundamentos de una teoría gramsciana de la subjetivación política,* que Massimo Modonesi coordina en la Universidad Nacional Autónoma de México. El objetivo se concretó gracias al apoyo del Programa de profesores visitantes de la Regione Autonoma della Sardegna 2019, con la estancia académica de Modonesi en el ateneo de Cagliari, y coincidió con el estudio de los principales lemas, su selección y su traducción al español.

Las ventajas de la operación, además del fortalecimiento de la red científica internacional entre el Centro di Studi Interdipartimentale GramsciLab de la Università di Cagliari y la Asociación Gramsci México, que contribuyeron a la divulgación de las diferentes fases del proyecto, se refieren a la oportunidad de publicar un texto considerado entre los fundamentales para la difusión del pensamiento de Antonio Gramsci en el mundo y, por tanto, de acompañarlo, allende el océano, en traducción.

Maria Cristina Secci

# Prefacio

Frente al laberinto de papel de los *Cuadernos de la cárcel*[1] han ido desarrollándose, de forma combinada o divergente, según los tiempos y los casos, dos tipos de esfuerzos. El primero, que asumió la tarea de descifrar, a través de la labor filológica, la complejidad propia de la sofisticación intelectual que alcanzó Gramsci en las reflexiones que vertió en sus apuntes, el entramado de referencias, alusiones y fuentes que se plasman en una serie de cuadernos, conjuntos de hojas en las cuales colocó fichas de trabajos, apuntes pero también reflexiones más desarrolladas, borradores de ensayos. En la forma cuaderno, soporte material que refleja las condiciones de trabajo en la cárcel, se desplegó la arborescente agenda político-intelectual de Gramsci dando luz a una obra que, también por su peculiar marxismo antidogmático e historicista, es abierta, no lineal y fragmentaria.

Al mismo tiempo, una segunda tarea que asumieron los estudios gramscianos fue y sigue siendo mapear el laberinto en la medida en que aparece surcado por recorridos ya trazados por el autor, itinerarios posibles e hipotéticas conexiones reticulares que han sido relevadas en distintos planos interpretativos, no solo aquellos de matriz estrictamente filológica sino también por intentos de traducción más teoréticos, historiográficos y obviamente político-estratégicos.

A lo largo de las ya diversas décadas de recepción de la obra de Gramsci, se han explorado diversos senderos de reconstrucción y representación que hicieran más digeribles los escritos y más accesible el pensamiento que allí germina y florece. Además de una infinidad de antologías, proliferaron varias *introducciones a Gramsci*[2] en el afán

[1] La expresión es de Gianni Francioni, "Un labirinto di carta. Introduzione alla filologia gramsciana", en «International Gramsci Journal», vol. 2, n. 1, 2016, pp. 7-48.

[2] En español, circulan la de Antonio Santucci, originalmente publicada en italiano (*Antonio Gramsci*, Palermo, Sellerio, 1997), que se publicó en Chile (*Gramsci*, Santiago de Chile, LOM, 2006) pero también la de Nestor Kohan (*Gramsci*, La Habana, Ocean Sur, 2007), de Jorge Luis Acanda (*Traducir a Gramsci*, La Habana, Editorial de Ciencias

de sintetizar su obra y sus contribuciones al marxismo y, en particular, a los estudios políticos y culturales, así como de las relaciones internacionales, la pedagogía, la antropología, entre otros campos disciplinarios en los cuales las intuiciones gramscianas suscitaron interés y estimularon perspectivas originales y a contracorriente.

Entre estos ejercicios, destaca el carácter único y original del *Diccionario gramsciano*. Una aproximación centrada en las palabras de Gramsci que emprendió la *International Gramsci Society Italia*, a partir de un primer seminario sobre el léxico gramsciano iniciado en 2000[3], que desembocó en el monumental diccionario de 660 voces y 920 páginas, publicado en 2009 por la editorial Carocci en Roma.[4]

Entre los criterios que establecieron los coordinadores de la obra, Guido Liguori y Pasquale Voza, figura el de circunscribir la selección de conceptos y voces a la elaboración de Gramsci en el periodo carcelario (1926-1937) y, por lo tanto, únicamente a los *Cuadernos* y las *Cartas*. Por otra parte, siguiendo los dictados filológicos en boga, la redacción de las voces fue realizada privilegiando la cita textual, para "sugerir una atención al texto que no siempre se encuentra en la crítica" y la secuencia cronológica que permitiera reconocer la "estrategia del pensamiento y de la escritura de Gramsci"[5]. La escritura de las voces aparece así, a los ojos del lector, lo más limpia posible, solo hilada por una intervención discreta de los autores y sin la interferencia de las referencias a los debates entre las diversas interpretaciones existentes en la literatura sobre los puntos, aspectos o conceptos expuestos.

En el diccionario que aquí presentamos, seleccionamos y tradujimos 100 voces de la versión italiana, 100 palabras fundamentales que constituyen, a nuestro parecer, la columna vertebral del pensamiento gramsciano. La selección se realizó a partir de un criterio convencional, es decir eligiendo aquellos vocablos consabidamente reconocidos como parte substancial del léxico gramsciano y que corresponden a

---

Sociales, 2007) mientras que se encuentra agotado el trabajo pionero de Carlos Nelson Coutinho (*El pensamiento político de Gramsci*, Ciudad de México, Era, 1986). A estos textos se podrían sumar algunos ensayos de referencia, de carácter general, de Manuel Sacristán, de Francisco Fernández Buey y de otros autores pero que no tuvieron el propósito de ser una introducción como tal.

[3] Los resultados de la primera etapa fueron publicados en Fabio Frosini, Guido Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci, 2004.

[4] La versión portuguesa, publicada por la editorial Boitempo (Sao Paulo, 2017) cuenta con 823 páginas.

[5] Guido Liguori, Pasquale Voza (a cura di), "Prefazione", *Dizionario gramsciano* (1926-1937), Roma, Carocci, 2009, p. 6.

voces que en la versión italiana merecieron un texto "largo" y solo algunas de texto "intermedio" y una "breve", según la distinción establecida por los coordinadores de la obra original. Se agregó solo una voz, la de *autonomía*, que elaboré personalmente. Este agregado, consensuado con Liguori y Voza, quiere subsanar una laguna que señalé hace unos años, en cuanto la noción / condición de autonomía constituye, en el pensamiento de Gramsci, un pasaje fundamental de la lógica de la constitución del sujeto político, a la par y como contrapunto y pasaje entre las de subalternidad y de hegemonía.[6]

La selección de estas 101 palabras de Gramsci recorta y simplifica pero, a mi parecer, no pervierte el sentido del diccionario original sino que opera en la misma lógica, ofreciendo, sin embargo, un recorrido más breve, más compacto y conciso, atreviéndose a proponer una síntesis, queriendo ser más operativo, menos enciclopédico. Se trata de una operación con doble filo porque la obra de Gramsci invita a ser interpretada pero, al mismo tiempo, se resiste a representaciones que puedan ser reduccionistas o pretendan ser definitivas. De por sí la forma diccionario tiende a circunscribir y aislar los conceptos y si a eso le agregamos un recorte y una delimitación más estrecha, lo que ganamos en síntesis lo perdemos por ensanchar el margen de arbitrariedad.

Por otra parte, no se puede negar que, más allá de la importancia indiscutible de las voces y palabras seleccionadas, la selección presupone un criterio no solo cuantitativo, sino cualitativo, de contenido, el cual remite a identificar o asignar un hilo conductor, un *leit-motiv*, como lo señalaba el propio Gramsci, reconocible como clave de lectura de una "concepción del mundo" que no pudo exponerse "sistemáticamente" (C 16, 2, 248). Y este *leit-motiv*, a mi parecer, lo encontramos, por azar e ironía alfabéticos, en la última voz del diccionario, la de "voluntad colectiva", elaborada por Carlos Nelson Coutinho. Porque, más allá de la multiplicidad de intereses, intuiciones y ramificaciones de la reflexión de Gramsci, una preocupación de fondo aflora permanentemente y orienta el conjunto de su pensamiento: la de la constitución de una voluntad colectiva que se proyecta de la subalternidad a la autonomía y la hegemonía, es decir de la formación de un sujeto social y político organizado y creador / portador de una concepción del mundo suscep-

[6] Massimo Modonesi, "Consideraciones sobre el concepto gramsciano de clases subalternas", «Memoria», n. 265, Ciudad de México, CEMOS, 2018, pp. 61-63; también en Massimo Modonesi, *The antagonistic principle. Marxism and political action*, Boston-Leiden, Brill-Historical Materialism, 2018, pp. 33-37.

tible de impulsar una revolución socialista que incluya una reforma moral e intelectual.

Un *leit-motiv* que muestra los pliegues distintivos del marxismo gramsciano, asumiendo que la originalidad de Gramsci se inserta y se monta en el marco de una específica interpretación del marxismo como filosofía de la praxis. Ir al texto, y aún más a la biografía de Gramsci, suele evidenciar esto a contrapelo de la tendencia a usar de forma aislada y entrecortada frases célebres de los *Cuadernos*, desarticulando su pensamiento y desanclándolo del marxismo del cual fue abrevando. Un simple sobrevuelo del índice de las 101 voces que componen este diccionario muestra esta colocación de manera inequívoca y, en este sentido, contribuye a sostener la idea de una contribución cuya originalidad es interna y renovadora de una tradición y no externa y contestataria de la misma. De allí que nos aparece un Gramsci tanto clásico como actual y contemporáneo, en tanto recorre temáticas y cuestiones de alcance universal que siguen rondando nuestra época, no un simple autor de colección o de culto, sino una punta de lanza especialmente filosa de una corriente que insiste en querer cruzar la interpretación y la transformación del mundo.

Así que el diccionario que proponemos no es, por lo tanto, solo un compendio, una guía a la obra de Gramsci, el marxista más citado del mundo -asumiendo que Marx no era marxista- sino una herramienta intelectual que combina cualidades divulgativas, acompañadas de precisión textual y rigor filológico pero que ofrece, al mismo tiempo, específicos ángulos de lectura abiertos, obviamente, a la interpretación de los lectores.

Esperamos que este texto se inserte provechosamente en la porción hispanohablante del mundo, en donde los estudios gramscianos han tenido un desarrollo muy relevante en la última década. En efecto, tanto en el Estado español como en América Latina, han surgido asociaciones gramscianas y han proliferado estudios en las tres direcciones que marcan un recurrente patrón tripartito que es ya, en los hechos, una agenda de investigación colectiva: a) estudios sobre la obra de Gramsci de tipo más filológico o más teorizante, según el caso; b) indagaciones sobre su recepción en autores, países y campos disciplinarios de carácter más panorámico o, en alternativa, de profundización en el terreno de la historia intelectual; c) aplicaciones de conceptos o enfoques al análisis de procesos sociales y políticos del pasado o del presente con un mayor o menor apego o coherencia con la letra, el texto y la perspectiva gramsciana original.

Este diccionario quiere contribuir directamente a la primera tarea pero, al mismo tiempo, propiciar de forma indirecta la tercera, es decir la aplicación rigurosa de las palabras y los conceptos gramscianos, como imprescindibles claves de lectura y de acción colectiva en el "mundo grande y terrible" en el que vivimos.

Massimo Modonesi

# Agradecimientos

Los curadores de la edición al español agradecen infinitamente el apoyo de quienes hicieron posible esta iniciativa: Guido Liguori, Pasquale Voza y la International Gramsci Society-Italia; a Ilaria Camboni y Mario Arellano, a los directivos y personal de la Università degli Studi di Cagliari y la Universidad Nacional Autónoma de México, los traductores y la redacción de Tertulias, las Asociaciones de Estudios Gramscianos de España, Argentina y México y la Cátedra Antonio Gramsci del ICIC Juan Marinello de Cuba; los amigos y colegas que generosamente aceptaron colaborar en la labor de cuidado de la edición: Rodrigo Espina, Caridad Massón, Fernando Munguía, Fernando Luis Rojas, Dayron Roque, Luis Emilio Aybar Toledo.

Este esfuerzo contó también con el apoyo del Programa de profesores visitantes de la Regione Autonoma della Sardegna de la Università di Cagliari y del Proyecto PAPIIT 301619, "Fundamentos de una teoría gramsciana de la subjetivación política" (2019-2021), de la Universidad Nacional Autónoma de México, coordinado por Massimo Modonesi.

Criadero de la traducción del libro ha sido el proyecto de investigación "Gramscian Dictionary: lexicon and theoretical links for a translation into the Spanish language" (2019) coordinado por Maria Cristina Secci en el Departamento de Letras, Lenguas y Bienes Culturales de la Università di Cagliari.

# Advertencias

Las referencias a los *Cuadernos* son todas de la edición crítica elaborada por Valentino Gerratana (Roma, Einaudi, 1975) y publicada en México por la Editorial Era entre 1981 y 2000 y traducida por Ana María Palos. Las referencias a los *Cuadernos* será a través de la letra C, seguida por el número del cuaderno, de las nota y la página. Cuando no aparezca ningún número de párrafo en el texto de Gramsci, se indica el número de cuaderno seguido por el número de página (antecedido por la letra *p*). La referencia al aparato crítico de Gerratana es indicada a través de las letras *C, AC*, seguidas por el número de página. Como en la edición italiana, las notas de primera redacción, de única redacción y de segunda redacción son señaladas respectivamente como Texto A, Texto B y Texto C. Se mantienen las paréntesis cuadras colocadas por Gramsci y en el caso de advertencias de los autores, en las paréntesis cuadras aparecerá la advertencia NdA.

Las *Cartas de la cárcel* (que son referidas como LC, seguidas por el destinatario y la fecha) remiten a las que figuran en Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Antonio A. Santucci (a cura di), Palermo, Sellerio, 1996.

Las referencias a las otras obras de Gramsci aparecen con las siguientes siglas:

CF: *La città futura 1917-1918*, Sergio Caprioglio (a cura di), Torino, Einaudi, 1982.

CPC: *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Torino, Einaudi, 1971.

CT: *Cronache torinesi 1913-1917*, Sergio Caprioglio (a cura di), Torino, Einaudi, 1980.

L: *Lettere 1908-1926*, Antonio A. Santucci (a cura di), Torino, Einaudi, 1992.

LC: *Lettere dal carcere*, Antonio A. Santucci (a cura di), Palermo, Sellerio, 1996.

NM: *Il nostro Marx 1918-1919*, Sergio Caprioglio (a cura di), Torino, Einaudi, 1984.

ON: *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Valentino Gerratana, Antonio A. Santucci (a cura di), Torino, Einaudi, 1987.

C: *Cuadernos de la cárcel*, 6 tomos, Valentino Gerratana (ed.), traducción de Ana María Palos, Ciudad de México, Ediciones Era, 1981-2000.

QT: *Quaderni del carcere. I. Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, 2 voll., Giuseppe Cospito, Gianni Francioni (a cura di), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007.

QM: *Alcuni temi della quistione meridionale*, in CPC.

RQ: *Il rivoluzionario qualificato*, Corrado Morgia (a cura di), Roma, Delotti, 1998.

SF: *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Torino, Einaudi, 1966.

SP: *Scritti politici*, Paolo Spriano (a cura di), Roma, Editori Riuniti, 1967.

Las citas se reproducen fielmente según la edición en español mencionada en la bibliografía, incluso en su acentuación y puntuación originales.

# Índice de las voces

**T**



**U**



**V**

# A

**Americanismo**

A grandes rasgos, el «americanismo» se presenta en los *Cuadernos* como la dimensión ideológico-cultural o ético-política asumida por el modo de producción capitalista en la época de Gramsci, mientras que el «fordismo» constituye la dimensión técnico-productiva de esta. La expresión sintética es «*Americanismo y fordismo*», tal como aparece en el undécimo puesto entre los «temas principales» detallados para el proyecto de «notas y apuntes» en la primera página del *Cuaderno 1* y tal y como titula posteriormente al *Cuaderno 22*, "cuaderno especial" o monográfico. A propósito del americanismo hay que identificar y separar lo que en la elaboración gramsciana resulta estrechamente conectado con el fordismo de lo que es, en cambio, relativamente independiente de él. Como indica inequívocamente el término, el «americanismo» contiene una referencia territorial. Al igual que sucede con temas como «Oriente-Occidente», «Norte-Sur» o «cuestión meridional», el valor categorial de la expresión no es separable de la dimensión territorial, y viceversa. Ambos lados se vinculan por la noción de "hegemonía americana" en el mundo capitalista y, más en general, en el mundo (imperialismo), noción que, sin embargo, no aparece explícitamente en los *Cuadernos*. Para Gramsci, el nexo entre Viejo y Nuevo Continente que es un conjunto de cuasi-identidad cultural («en América no se hace otra cosa que rumiar la vieja cultura europea»: *C 22, §15, 93*) y de diferencia cuasi-antagonista («América, con el peso implacable de su producción económica (y eso indirectamente) obligará o está obligando a Europa a un cambio de su eje económico-social

demasiado anticuado»: *ibid.*) es, desde este punto de vista, un tema-problema apasionante. Debe señalarse que «americanismo» es una expresión polivalente y en algunos aspectos ambigua, en tanto que a veces aparece como manifestación, en primer lugar, de la «ola de pánico» y, por otro lado, de la necesidad de imitación incluso "simiesca" que – al mismo tiempo – muestra Europa en comparación con la «"prepotencia" americana» (*Ibid*.). El «americanismo» parece, en tales contextos, más un signo de reacción frente a América que de acción americana.

En la primerísima fase de elaboración, por lo menos hasta el *Cuaderno 4* – en la cual Gramsci lo tematiza sin ponerlo en relación con el fordismo –, el americanismo, a pesar de la ausencia de «florecimientos» superestructurales, se presenta *por sí mismo* como el hilo rojo del desarrollo capitalista en los «tiempos modernos», ya sea en un sentido económico o en uno político-cultural. La nota 61 del *Cuaderno 1*, titulada *Americanismo*, así como otras tres notas del mismo *Cuaderno*, tiene un carácter estratégico puesto que representa la irrupción de la cuestión americana en el corazón de la primera elaboración gramsciana de la teoría y el análisis histórico de la hegemonía, produciendo además la internacionalización de la cuestión meridional, que Gramsci eleva de problema nacional (ejemplificado por el «"misterio de Nápoles"») a problema simultáneamente europeo, esto es, a problema de las relaciones Europa-América, a problema mundial. Aparece aquí, en líneas generales, una consideración demográfica y socio-económica que señala la piedra angular de la "modernidad" y "racionalidad" del americanismo y de sus relaciones con la civilización europea: «el americanismo, en su forma más lograda, exige una condición preliminar: "la racionalización de la población", o sea que no existan clases numerosas sin una función en el mundo de la producción, o sea clases absolutamente parasitarias. La "tradición" europea se caracteriza precisamente, al contrario, por la existencia de estas clases, creadas por estos elementos sociales: la administración estatal, el clero y los intelectuales, la propiedad de la tierra, el comercio» (*C 1*, §*61*, *134*; v. *C 22*, §*2*, *62*).

La "superioridad" de América y del americanismo se propaga también en el frente cultural. Gramsci llega incluso a preguntarse si «*la filosofía americana*» y «la concepción americana de la vida» representan una vía por la cual «puede el pensamiento moderno [el materialismo histórico, NdA] difundirse en América, superando el empirismo-pragmatismo, sin una fase hegeliana» (*C 1*,

§*105, 157-158*). La posible superación de Hegel no carece de importancia: no se trata, de hecho, de la filosofía de Hegel en cuanto tal, sino del destino de la dialéctica.

En otra nota dedicada al americanismo, Gramsci subraya su significado en cuanto «acción real, que modifica esencialmente la realidad externa (y por lo tanto también la cultura real)», contraponiéndolo a la filosofía de Gentile, que califica como «baladrona que se autoproclama acción y que sólo modifica el vocabulario y no las cosas, el gesto externo y no el hombre interior» (*C 1, §92, 153*; v. *C 22, §5, 72*). Se establece así la primacía de la acción, es decir, de la «actividad práctica», capaz de «absorber las mayores inteligencias creativas» de la nación de tal forma que «todas las mejores fuerzas humanas se concentran en el trabajo estructural y todavía no se puede hablar de superestructuras» (*C 23, §36, 137*). Gramsci, en el correspondiente Texto A, continua: «los americanos, además, […] han creado una teoría de esto» por consiguiente sería «"poesía", o sea "creación", solo aquella económico-práctica» (*C 3, §41, 44*). La cuestión planteada aquí es delicada. La liquidación del gentilismo no implica ciertamente una completa superioridad del americanismo respecto a los valores de la civilización europea. Al contrario, Gramsci se pregunta si realmente en América «haya una creación, en cualquier caso, y por otra parte podría preguntarse cómo es posible que esta obra "creativa" económico-práctica, en cuanto exalta las fuerzas vitales, las energías, las voluntades, los entusiasmos, no asume también formas literarias que la celebren» (*Ibid.*). No se trata solo de literatura ni, como Gramsci precisa en el correspondiente Texto C, de la sorpresa por el hecho de que esta América pragmática y accionista «no crea una épica» (*C 23, §36, 137)*. El problema es crucial y comporta, precisamente en esta fase que representa la cumbre de la "adhesión" de Gramsci al americanismo, también, por su parte, una radical toma de distancia respecto a él. De hecho, escribe: «Verdaderamente eso [la traducción de la creación práctica en creatividad literaria, NdA] no sucede: las fuerzas no son expansivas, sino puramente represivas y, obsérvese bien, pura y totalmente represivas no sólo de la parte adversa, lo cual sería natural, sino de la parte propia, lo cual es precisamente típico y da a estas fuerzas el carácter represivo» (*C 3,§ 41, 44*).

Estamos en el punto decisivo de la grandeza y de la miseria del americanismo, de su contradictoriedad emblemática para los «tiempos modernos». Son muchos los límites y las faltas: se da en América la «elaboración for-

zada de un nuevo tipo humano»; los obreros son «todavía brutos» porque no tienen detrás de sí algo como la «fase europea marcada como tipo por la Revolución francesa» (*C 1, §61, 136*), y de hecho, como Gramsci asumirá más tarde, «América no ha superado todavía la fase económico-corporativa, atravesada por los europeos en la Edad Media» (*C 6, §10, 19*); la lucha hegemónica «se libra con armas tomadas del viejo arsenal europeo pero degeneradas» (*C 22, §2, 67*) y, por lo tanto, «parecen y son "reaccionarias"» (*C 1, §61, 136*), y es por esto que «la hegemonía nace de la fábrica y no tiene necesidad de ejercerse más que por una cantidad mínima de intermediarios profesionales de la política y la ideología» (*C 22, §2, 66*). Con todo esto y, quizás, paradójicamente, también por esto, racionalidad y modernidad americanas representan un punto de no retorno, la nueva fase de desarrollo y de enfrentamiento a nivel de las relaciones de producción y de lucha hegemónica. Gramsci recuerda las «tentativas de Agnelli con respecto al *Ordine Nuovo*», pero plantea también que "L'Ordine Nuovo" «sostenía su "americanismo"» (*C 1, §61, 136*).

Gramsci en los *Cuadernos* es siempre prudente, sobrio, analítico; raramente (y solo a grandes rasgos o para horizontes generales) programático. No hay duda, sin embargo, de que las contradicciones del americanismo llevan a una pregunta de fondo: ¿qué hacer? Más que en una respuesta, Gramsci trabaja para lograr las condiciones que la hagan posible. Pero no es fácil. El panorama en muchos aspectos es desolador. Como precisará mejor en el único texto de primera (y única) redacción del *Cuaderno 22*, el texto introductorio dedicado a «americanismo y fordismo», este último resulta «de la necesidad inmanente de llegar […], del viejo individualismo económico a la economía programada» (*C 22, §1, 61*). Se trata de un problema, o mejor, del problema epocal: el socialismo. América está avanzada porque el proyecto, que se afirma en ella, de «racionalizar la producción» para «colocar toda la vida del país sobre la base de la industria» (*C 1, §61, 136*) se acompaña por la construcción de un nuevo tipo de «Estado liberal» que «llegado por medios espontáneos, por el mismo desarrollo histórico, al régimen de los monopolios» (*C 1, §135, 182*), empuja – aunque Gramsci no lo dice explícitamente, ni tiene la misma convicción determinista que habría tenido Marx – hacia su superación en una propiedad social o colectiva.

El hecho es que la «crisis americana del 1929 sacó a la luz […] la existencia de fenómenos irrefrenables de especulación», «por los

que se puede decir que las "empresas sanas" ya no existen más» (*C 10 II*, §*55, 223-224*). Es más: la eficiencia productiva está en declive, tanto que se registra el crecimiento de las «fuerzas de consumo en comparación con las de producción» (*C 10 II*, §*53, 219*). La «crisis orgánica» del capitalismo, mucho más profunda, amplia y estructural que aquella, en última instancia coyuntural, de 1929, presenta cada vez más «fenómenos morbosos» (*C 3,* §*34, 37*). En resumen: lo nuevo es ya viejo.

Parece oportuna en este punto la referencia a una comparación que Gramsci realiza entre la capacidad crítica y autocrítica de los intelectuales americanos y los europeos. Estos últimos, según él, «han perdido en parte esta función […] han vuelto a convertirse en agentes inmediatos de la clase dominante, o bien se han alejado completamente de ésta, constituyendo una casta en sí mismos, sin raíces en la vida nacional popular». El «antiamericanismo» difundido en Europa que «es cómico, antes de ser estúpido» (*C 5,* §*105, 324*), resulta aún más sospechoso e infundado. Gramsci sorprende al «pequeñoburgués europeo» que «se ríe de Babbit [título del libro de Sinclair Lewis, difundido en Europa, apreciado por Gramsci no desde el punto de vista literario y cultural, sino por «la crítica de las costumbres» (*Ivi, 323*) que pone en acto, NdA] y por lo mismo se ríe de América». Pero este pequeñoburgués «no puede salirse de sí mismo, comprenderse a sí mismo, igual que el imbécil no puede comprender que es imbécil». Babbit, como lo describe Lewis, será también un filisteo, pero es «el filisteo de un país en movimiento» (*C 6,* §*49, 44*, Texto B). Según Gramsci, la auténtica importancia de este libro, que hace «cultura» a través de la «crítica de las costumbres», es su carácter ejemplar. «Significa» que en América «se extiende la autocrítica, que nace, esto es, una nueva civilización americana consciente de sus fuerzas y de sus debilidades: los intelectuales se distancian de la clase dominante para unirse a ella más íntimamente, para ser una verdadera superestructura y no solo un elemento inorgánico e indistinto de la estructura-corporación» (*C 5,* §*105, 323*).

El análisis diacrónico de los *Cuadernos* muestra una progresiva reactivación de la capacidad hegemónica de las modalidades superestructurales europeas y un redimensionamiento de la cualidad innovadora de la «filosofía americana», en particular del pragmatismo, cuya valoración por parte de Gramsci registra un drástico replanteamiento. El cuerpo a cuerpo con el pensamiento de Croce que Gramsci emprende desde el *Cuaderno 4*, el cual signifi-

ca también en muchos aspectos un "retorno" a Hegel, no deja de influir sobre la valoración gramsciana de los aspectos "progresivos" del americanismo. Por lo demás, también en la fase de mayor estima del americanismo, a la altura del *Cuaderno 1*, hemos encontrado las grietas, bien profundas, percibidas por Gramsci ya sea en la dinámica interna del americanismo, ya por su historicidad, todavía ingenua e inmadura, precisamente desde el punto de vista de lo que, en cambio, representa la grandeza y la miseria de Europa: su cultura y su tradición, crisol de una alta elaboración de las superestructuras, pero también vehículo de improductividad y parasitismo.

La cuestión recién mencionada abre un interrogante de filología e interpretación de entre los más complejos para la lectura de los *Cuadernos*. Fruto de la reelaboración de una experiencia significativa en la época de "L'Ordine Nuovo", de la relación indirecta pero intensa, también a través del retorno de obreros emigrados con las novedades provenientes de América y el americanismo, así como del productivo periodo de "estudios americanos" que Gramsci, accidentalmente, tuvo también la posibilidad de llevar a cabo en la cárcel antes de disponerse a la redacción de los *Cuadernos*, el "descubrimiento" de la dimensión americanista de los tiempos modernos representa un *Leitmotiv* de la obra carcelaria de Gramsci. Los inicios de esta lo testimonian. El tratamiento de temas vinculados al principio con el «americanismo» y luego con «americanismo y fordismo», muestra de hecho desde el *Cuaderno 1* un desarrollo rápido e impetuoso; luego se calma, hasta volver, tras intervenciones esporádicas, a plantear con intensidad esta temática en el *Cuaderno 22*.

Cuando elabora el *Cuaderno 22*, Gramsci había abandonado ya, en favor de una concepción madura de la hegemonía, algunos aspectos aún tendencialmente mecanicistas en la configuración del nexo estructura-superestructura. Gracias a la profundización del concepto de hegemonía había dejado de lado también ciertas "ilusiones" precedentes, que podríamos definir como productivistas, sobre la supremacía de América y del americanismo con respecto a las tradiciones hegemónicas europeas. Y, sin embargo, como demuestra la amplitud de articulaciones del *Cuaderno 22*, a pesar de y, en cierto sentido, en virtud de la caída de estas ilusiones residuales, la novedad epocal (económica, política, cultural, demográfica, antropológica) del americanismo es exaltada.

El complejo asunto de la valoración crítica del americanismo realizada por Gramsci arroja

luz sobre un aspecto delicado de la compleja evolución de los *Cuadernos*. Ciertamente Gramsci madura su pensamiento como para superar progresivamente concepciones que no se adecúan a la novedad conceptual de la teoría de la hegemonía. El tratamiento de temas americanistas en los primeros *Cuadernos* – del *1* a los *4*, *5*, *6* y *7* – no pierde sin embargo frescura y originalidad. Al contrario, junto con el redimensionamiento y la corrección de algunos elementos contenidos en ella, permanece intacto el carácter fundacional, en cierto sentido definitivo, de ciertas adquisiciones.

La estructura singularmente móvil y dinámica de los *Cuadernos* tiene repercusiones particularmente importantes con respecto al análisis del americanismo en el *Cuaderno 22*, el cual, entre otras cosas, puede, si se lo separa del contexto de la obra, llevar a malos entendidos, porque él no transcribe pasajes importantes (precedentemente citados), por ejemplo de los *Cuadernos 5* y *6*. El *Cuaderno 22* es redactado cuando Gramsci, como hemos dicho, ha madurado una posición crítica con respecto a los residuos parcialmente economicistas de su enfoque primitivo. Y sin embargo, en la única nota (introductoria) de nueva redacción del *Cuaderno 22*, Gramsci se aventura en algunos de los interrogantes más radicales – y quizás todavía vitales, si se "traducen" cuidadosamente – de su obra.

GIORGIO BARATTA

**Americanismo y fordismo**

La expresión paradigmática «Americanismo y fordismo» aparece como undécimo de los «temas principales» enumerados en la primera página del *Cuaderno 1*. Es, asimismo, el título de uno de los cuadernos "especiales" más famosos, el *Cuaderno 22*, de 1934. En él confluyen, casi exclusivamente, notas (o partes suyas) de la primera fase de escritura de los *Cuadernos*, tituladas *Americanismo* y, solo más tarde, *Americanismo y fordismo*, las cuales versan sobre temas de naturaleza diversa, desde la composición demográfica a la cuestión sexual, la cuestión meridional, la taylorización del trabajo en las industrias fordistas, argumentos financieros y de teoría del Estado, la relación Europa-América, etc. En su conjunto el *Cuaderno 22* se presenta como una amalgama brillante: una característica que empuja a atenuar y relativizar la diferencia entre "cuadernos especiales" y "misceláneos" y que representa una expresión ejemplar del estilo adisciplinar y relacional, o reticular, de los *Cuadernos*.

La comprensión orgánica del tema «americanismo y fordismo» implica tanto su descomposición en sus elementos constitu-

tivos individuales – «americanismo», «fordismo», «taylorismo» – como su recomposición unitaria, de la cual nos ocupamos. Hay que señalar que, mientras en la primera carta programática a su cuñada Tania, del 19 de marzo de 1927, Gramsci no había hecho mención a este, en otra misiva del 25 de marzo de 1929 indica «el americanismo y el fordismo» como uno de los «tres temas» en los cuales se condensa su «plan intelectual» (*LC, 248*). Es una novedad importante, que implica una modificación de este «plan» desde su primera germinación en 1927 al inicio de su realización en 1929. Entre estas dos fechas se sitúa un intenso periodo de "estudios americanos", entre los cuales tiene especial importancia la lectura y traducción de gran parte del número especial del 14 de octubre de 1927 de la revista alemana "Die literarische Welt", el cual está dedicado a la literatura de los Estados Unidos. No hay duda de que el encuentro con libros de Siegfried, Romier, Philip o del propio Ford, con novelas en traducción francesa como *Babbit* de Sinclair Lewis y *Petróleo* de Upton Sinclair o con numerosos artículos de revista, haya despertado un interés por las grandes novedades provenientes del fordismo y de los Estados Unidos, las cuales representaban un punto de referencia ya en la experiencia del Gramsci ordinovista; y que este interés renovado haya servido de contrapunto, en la génesis de las ideas-guía de los *Cuadernos*, en la necesidad de reconocimiento nacional y en los grandes interrogantes suscitados por la construcción del socialismo en un solo país.

La expresión específica aparece como título a una nota densa y decisiva del *Cuaderno 4* (*C 4, §52*) y es replanteada como "apéndice" al listado de los «*Saggi principali*» ideados «para una historia de los intelectuales italianos» al inicio del *Cuaderno 8*. Después de eso, a parte de *C 9, §72* y *C 9, §74*, al menos aparentemente, no se menciona, hasta explotar de nuevo en el *Cuaderno 22*. En su conjunto el *Cuaderno 22* se limita a transcribir, con pocas variaciones, sobre todo notas de los primeros *Cuadernos*. Son omitidas, probablemente también por motivos técnicos, notas de importante valor (cuya ausencia en el "cuaderno especial" tiene un cierto peso). La articulación del *Cuaderno 22* es notablemente rapsódica. La primera nota introductoria, la única de nueva redacción, confiere sin embargo a todo el abordaje del argumento un salto cualitativo capaz de justificar el papel que este desempeña en el "plan" de los *Cuadernos*.

Se empieza por afirmar que el *Cuaderno* afrontará una «serie de problemas que deben ser examinados bajo este título general y un

poco convencional de *Americanismo y Fordismo*» (*C 22, §1, 61*). Estamos así advertidos de que nos encontramos en presencia de una expresión que no es inmediatamente transparente y significativa, sino en cierto modo elíptica. Es cierto que la «serie de problemas» indicada parece profundizar y extender el alcance de «americanismo y fordismo» respecto al significado que este tiene en los primeros cuadernos. Lo que cuenta es que en esta nota, Gramsci especifica las razones de la importancia epocal de «americanismo y fordismo»: este representa la respuesta capitalista al problema esencial de los tiempos modernos, lo mismo que, bajo otras condiciones, da origen a la necesidad del socialismo, es decir, la «necesidad» de una «economía programada»; es todavía incierto si esta respuesta «puede determinar un desarrollo gradual del tipo, en otro lugar examinado, de las "revoluciones pasivas" propias del siglo pasado o si, por el contrario, representa solamente la acumulación molecular de elementos destinados a producir una "explosión", o sea una transformación de tipo francés» (*Ibid.*).

Hay que señalar la conciencia de que la potente originalidad y la perspectiva incierta que caracterizan a «americanismo y fordismo» son contextualizados «en las condiciones contradictorias de la sociedad moderna, lo que determina complicaciones, posiciones absurdas, crisis económicas y morales de tendencia a menudo catastrófica, etcétera» (*Ibid.*). Es una advertencia importante que empuja todavía más a la cautela, actitud con la que se mueve Gramsci, desde su punto de observación, privilegiado por un lado, dada la objetiva distancia crítica que lo caracteriza; cuestionable por otro, dada la enorme precariedad de las informaciones y de sus conocimientos.

Significativa de la "amalgama" que caracteriza a la escritura carcelaria de Gramsci, y que no niega sino que cualifica la energía sistemática de su planteamiento, es «el registro de algunos de los problemas más importantes o interesantes» suscitados por «americanismo y fordismo», «aunque a primera vista no parezcan de primer plano» (*Ibid.*). Se trata de cuestiones económicas (centralidad de la producción industrial; intento «extremo», gracias al fordismo, de «superar la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia»; los «llamados "altos salarios" pagados por la industria fordizada y racionalizada»); cuestiones demográficas (¿qué repercusión tendrá sobre Europa la «"racionalización"» de la composición demográfica, «condición preliminar», dirá Gramsci en la nota siguiente, de la modernidad de la sociedad americana?); cuestión de mo-

ral pública y privada («el Rotary Club y la Masonería»); finalmente, y sobre todo, cuestión de "gran política". Hemos ya citado el dilema «revolución pasiva»-«transformación de tipo francés». A esto se une una cuestión que retoma las dicotomías fundamentales que Gramsci propone en los *Cuadernos*, en algunos casos acentuando el carácter opositivo (guerra de maniobras-guerra de posiciones; estructuras-superestructuras, que Gramsci tiende a traducir en aquella economía-ideología o hegemonía; sociedad civil-Estado, etc.): la «cuestión», esto es, de «si el desarrollo debe tener el punto de partida en el seno del mundo industrial y productivo o puede provenir del exterior, por la construcción cautelosa y masiva de una armazón jurídica formal que guíe desde el exterior los desarrollos necesarios para el aparato productivo» (*Ivi*, *62*).

¿Qué perspectivas abre «americanismo y fordismo» desde el punto de vista de las relaciones de clase? Gramsci señala la manera en que «una ola de pánico» y por otro lado un impulso "simiesco" caracterizan a los «elementos que empiezan a sentirse socialmente eliminados de la operación (todavía destructiva y disolutiva) de los nuevos cimientos en formación» (*C 22, §15, 93*). ¿Y «las fuerzas subalternas»? Ellas, «que deberían ser "manipuladas" y racionalizadas según los nuevos fines, resisten necesariamente». ¿Puede cambiar esta situación? Según Gramsci, el hecho de «que un intento progresista sea iniciado por una u otra fuerza social no carece de consecuencias fundamentales» (*C 22, §1, 61*). La palanca de mando está firmemente en manos de los monopolios y el Estado. ¿Pero hasta cuándo? La conclusión del discurso es inequívoca: «no es de los grupos sociales "condenados" por el nuevo orden que se puede esperar la reconstrucción, sino de aquellos que están creando, por imposición y con sus propios sufrimientos, las bases materiales de este nuevo orden: ellos "deben" encontrar el sistema de vida "original" y no de marca americana, para convertir en "libertad" lo que hoy es "necesidad"» (*C 22, §15, 93-94*).

GIORGIO BARATTA

**Aparato hegemónico**

Desde las primeras notas en las que habla de hegemonía, Gramsci introduce la referencia al «aparato hegemónico», una expresión no muy presente, pero que también aparece en varios *Cuadernos* (*C 1*, *6*, *7*, *10* y *13*) de diferentes épocas, incluyendo dos textos de segunda redacción (*C 10 II, §12* y *C 13, §37*). En el caso de la nota del *Cuaderno 10*, la frase que contiene la referencia al aparato hegemónico

no aparece en su Texto A (*C 4, §38, 176-177*).

Gramsci comienza a elaborar su concepto de hegemonía, nuevo en relación a aquel usado en el periodo precarcelario, desde el *Cuaderno 1* (1929-1930): en el *C 1, §44* aparece por primera vez el término; en el *C 1, §47, 122* (*Hegel y el asociacionismo*) comienza a delinearse un nuevo concepto de Estado («el Estado tiene y pide el consenso pero también "educa" este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados»); en el *C 1, §48* Gramsci se detiene en la historia política francesa y "pone a trabajar" el concepto de hegemonía, asignándole durante este proceso una de sus "versiones" fundamentales: «El ejercicio "normal" de la hegemonía en el terreno que ya se ha hecho clásico del régimen parlamentario, está caracterizado por una combinación de la fuerza y el consenso que se equilibran, sin que la fuerza supere demasiado al consenso, sino que más bien aparezca apoyada por el consenso de la mayoría expresado por los llamados órganos de la opinión pública» (*Ivi, 124*). Pocas líneas más abajo, aparece la expresión «aparato hegemónico»: «En el período de la posguerra» – continúa Gramsci – «el aparato hegemónico se resquebraja y el ejercicio de la hegemonía se hace cada vez más difícil» (*Ibid.*). Es un Texto A. La última frase, la que nos interesa aquí, la encontramos prácticamente igual en el Texto C (fechado 1932-1934): «En el período de la posguerra, el aparato hegemónico se cuartea y el ejercicio de la hegemonía se vuelve permanentemente difícil y aleatorio» (*C 13, §37, 81*). El aparato hegemónico surge, por tanto, como inmediatamente fundamental para el ejercicio de la hegemonía: su agrietamiento es simultáneo a su crisis. Este concepto también parece ser el *trait d'union* entre el concepto de hegemonía y aquel, en proceso de formación, de «Estado integral» y ofrece una base material a la concepción gramsciana de la hegemonía, no asimilable a una concepción idealista, cultural o liberal.

Pero ¿Qué es el «aparato hegemónico»? ¿Cómo funciona? Gramsci no responde directamente a estas preguntas, sin embargo, una serie de "pistas" presentes en algunos Textos B ofrecen alguna indicación. En el *C 6, §81, 67* escribe: «Unidad del Estado en la distinción de los poderes: el Parlamento más ligado a la sociedad civil, el poder judicial entre el Gobierno y el Parlamento representa la continuidad de la ley escrita (incluso contra el Gobierno). Naturalmente los tres poderes son también órganos de la hegemonía política, pero en diversa medida:

1) Parlamento; 2) Magistratura; 3) Gobierno. Hay que observar cómo en el público impresionan de forma desastrosa las incorrecciones de la administración de justicia: el aparato hegemónico es más sensible en este sector, en el cual pueden incluirse también las arbitrariedades de la policía y de la administración política». El aparato hegemónico está ligado a la articulación del Estado propiamente dicho. Pero el concepto de Estado integral aún no aparece plenamente operativo. Una vez más, el «aparato hegemónico», como en el *C 1, §48*, aparece en un contexto atento a la formación de la opinión pública, ciertamente no dejada a una volátil "batalla de ideas", sino organizada por una precisa «estructura» (en otro lugar Gramsci habla de «estructura ideológica» para indicar todo aquello que forma la «opinión pública»). En el mismo *Cuaderno 6*, de hecho, leemos: «en una determinada sociedad nadie está desorganizado y sin partido, siempre que se entiendan organizaciones y partido en el sentido amplio y no formal. En esta multiplicidad de sociedades particulares, de carácter doble, natural y contractual o voluntario, una o más de ellas prevalecen relativa o absolutamente, constituyendo el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población (o sociedad civil), base del Estado entendido estrictamente como aparato gubernativo-coercitivo» (*C 6, §136, 104*). El «aparato hegemónico» es una «sociedad particular» (formalmente «privada»), que se torna en el equivalente de «aparato gubernamental-coercitivo» del «Estado integral»: «fuerza» y «consenso» poseen ambas sus respectivos aparatos, y ya está delineado el «Estado integral» como una unidad-distinción de la sociedad civil y del Estado tradicionalmente comprendido. Un paso posterior es realizado por Gramsci en el *Cuaderno 7*, donde es más explícita la problemática del Estado: «La discusión sobre la fuerza y el consenso ha demostrado cómo ha progresado relativamente en Italia la ciencia política [...] Esta discusión es la discusión de la "filosofía de la época", el motivo central de la vida de los Estados en el período de la posguerra. ¿Cómo reconstruir el aparato hegemónico del grupo dominante, aparato que se había disgregado por las consecuencias de la guerra en todos los Estados del mundo?» (*C 7, §80, 194-195*). El «aparato» se ha desintegrado sobre todo «porque grandes masas, anteriormente pasivas, entraron en movimiento», aunque «en un movimiento caótico y desordenado, sin dirección, o sea sin una precisa voluntad política colectiva» (*Ibid.*). La reconstrucción es confiada a una combinación de

fuerza y consenso. También el fascismo con su «ilegalidad» ha sido funcional a la restauración de un nuevo «aparato hegemónico»: «El problema era reconstruir el aparato hegemónico de estos elementos antes pasivos y apolíticos, y esto no podía realizarse sin mediar la fuerza: pero esta fuerza no podía ser "legal", etcétera» (*Ivi, 195*).

Finalmente, en el *C 10 II, §12* leemos – inmediatamente después de la conocida afirmación de que «Ilich habría hecho progresar [efectivamente] la filosofía [como filosofía] en cuanto que hizo progresar la doctrina y la práctica política» – la referencia más madura al concepto del «aparato hegemónico», añadido en la segunda redacción: «La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. Con lenguaje crociano: cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se acaba por introducir también tal concepción, o sea que se determina toda una reforma filosófica» (*Ivi, 146*). Aquí el aparato hegemónico y la ideología están explícitamente vinculadas. Un «aparato» sirve para crear un «nuevo terreno ideológico», para afirmar una «reforma filosófica», una «nueva concepción del mundo». La lucha entre diferentes hegemonías está abierta, pero el papel que asume el Estado en el pasaje de las primeras décadas del siglo XX está delineado en toda su centralidad.

GUIDO LIGUORI

**Autonomía**

Se pueden rastrear cinco usos sustanciales de la palabra autonomía en los *Cuadernos*. Dos de ellos remiten a distinciones teóricas en relación con la autonomía del marxismo – en diálogo con Labriola – y a la autonomía de la política – en referencia a Maquiavelo. Otros dos usos se conectan con consideraciones de orden analítico que, respectivamente, niegan el carácter autónomo de los intelectuales en relación con las clases sociales y afirman la autonomía del alumno como principio educativo. Aparecen además otros usos accesorios en orden disperso y una ulterior utilización recurrente sobre la autonomía del Estado que se presenta frente a tres situaciones: en el plano de las relaciones internacionales; en relación con la Iglesia; y, en un único caso, a la sociedad civil. Sin embargo, el ámbito más relevante en el cual Gramsci utiliza la noción es el de la autonomía del sujeto socio-político, un hilo rojo que se inserta en la tesitura que une y separa subalternidad y hegemonía.

En efecto, Gramsci usa reiterada y sistemáticamente la palabra autonomía para caracterizar la constitución del sujeto. Solo en una única ocasión prefiere el de independencia, cuando en el *C 13, §20, 50*, refiriéndose a Maquiavelo y la técnica política, usa la expresión «conciencia de su propia personalidad independiente».

Recorriendo cronológicamente los *Cuadernos*, encontramos pasajes significativos que evidencian el papel fundamental de este concepto en el andamiaje teórico gramsciano. A la par de otras temáticas, ésta aparece ya desde el *Cuaderno 1* en una larga nota de carácter misceláneo, *C 1, §43* inmediatamente anterior a *C 1, §44,* en donde Gramsci formula la célebre y crucial distinción *Dirección política de clase antes y después de la llegada al gobierno*. En el *C 1, §43* figuran pasajes importantes sobre los intelectuales – incluida su definición ampliada –, entretejidos con la tensión campo-ciudad, como ya esbozado en *La Cuestión Meridional*. Pensando en el *Risorgimento*, Gramsci plantea el problema entre fuerzas urbanas y rurales en términos de autonomía y hegemonía, es decir de la capacidad de ejercer una «función dirigente» (*C 1, §43, 104*).

En la nota siguiente (*C 1, §44*), donde se despliega con más claridad el vínculo entre dirección, hegemonía y papel de los intelectuales, Gramsci apunta que el Partido de Acción no podía ser hegemónico porque no era autónomo, en cuanto «atraído» por los moderados y algunos de sus dirigentes «en relación personal de subordinación con los dirigentes de los moderados» (*C 1, §44, 108*).

Siempre en el *Cuaderno 1,* en una nota sobre la Acción Católica, la voz autonomía aparece, por primera vez, en antinomia respecto de aquella de subalternidad, asimilada a una postura defensiva –como después será reiterado en el *Cuaderno 3*: «La Iglesia está a la defensiva, esto es, ha perdido la autonomía de movimiento y de iniciativa, ya no es un movimiento y una potencia ideológica mundial, sino solo una fuerza subalterna» (*C 1, §139, 184*).

En el *Cuaderno 3* (como después en las notas transcritas en el *Cuaderno 25*) esta antinomia adquiere plenamente su alcance en relación con la cuestión de la conformación del sujeto político. En *C 3, §14* (nota transcrita en *C 25, §2*), la primera que caracteriza, en sentido abstracto y general, a los grupos subalternos, se contrapone la forma «disgregada y episódica» a la «tendencia a la unificación», aun cuando provisoria y poco visible. Gramsci sostiene dialécticamente que en tanto «Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan: están en

estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor» (*C 3*, *§14*, *27*). Poco más adelante, en *C 3*, *§18*, refiriéndose a la historia romana, Gramsci escribe que los subalternos son tales porque adolecen de «autonomía política» y por ello se encuentran a la defensiva (*C 3*, *§18*, *30*). E inmediatamente después, proporciona una indicación respecto de la dimensión organizacional de la autonomía política y de sus formas: «El Estado moderno abolió muchas autonomías de las clases subalternas, abolió el Estado federación de clases, pero ciertas formas de vida interna de las clases subalternas renacen como partido, sindicato, asociación de cultura» (*C 3*, *§18*, *30*).

La antinomia subalternidad-autonomía atraviesa después la nota *C 3*, *§90*, una nota crucial por lo que concierne a la concepción del proceso de formación de la subjetividad política. En ella Gramsci comienza señalando que las clases subalternas podrán unificarse solo volviéndose clases dirigentes, en el Estado, entendido de forma ampliada, es decir en el vínculo «orgánico» (adjetivo agregado en *C 25*, *§5*, *182*) entre sociedad política y sociedad civil, dejando así de ser una «fracción disgregada» y, agrega en el *C 25*, «discontinua» de esta última.

La nota sigue enumerando seis momentos o dimensiones de un proceso de subjetivación política que transita de la subalternidad a la autonomía y se proyecta en clave hegemónica: «1) la formación objetiva para el desarrollo y las transformaciones, ocurridas en el mundo económico, su difusión cuantitativa y el origen de otras clases precedentes; 2) su adherencia a formaciones políticas dominantes pasiva o activamente, o sea tratando de influir en los programas de estas formaciones con reivindicaciones propias; 3) nacimiento de partidos nuevos de las clases dominantes para mantener el control de las clases subalternas; 4) formaciones propias de las clases subalternas de carácter restringido o parcial; 5) formaciones políticas que afirman la autonomía de aquella pero en el cuadro antiguo; 6) formaciones políticas que afirman la autonomía integral, etcétera» (*C 3*, *§90*, *89*).

Gramsci agrega que se trata de una lista preliminar que debería incluir otras fases o combinaciones e insiste en la necesidad de rastrear «la línea de desarrollo hacia la autonomía integral», orientada por el «espíritu de escisión» (*Ibid.*). Inmediatamente después, proyecta esta autonomía hacia la hegemonía cuando afirma que entre las clases subalternas: «una ejercerá ya una hegemonía» agre-

gando en *C 25, §5, 183*, «a través de un partido».

Gramsci mira retrospectivamente el *Risorgimento* y establece «dos medidas» para sopesar el «grado de conciencia histórico-política» de las «fuerzas innovadoras» por medio de una distinción fundamental en relación a cómo, para tomar el poder, se luchó contra los adversarios pero se recibió la ayuda de los aliados, es decir no solo el alejamiento de unos sino el acercamiento a otros. En efecto, sostiene Gramsci: «para convertirse en Estado debían subordinarse o eliminar a unas y tener el consenso activo o pasivo de las otras. El estudio del desarrollo de estas fuerzas innovadoras desde grupos subalternos a grupos dirigentes y dominantes debe por lo tanto buscar e identificar las fases a través de las cuales adquirieron la autonomía con respecto a los enemigos que habían de abatir y a la adhesión de los grupos que las ayudaron activa o pasivamente» (*C 25, §90, 183*).

Se ligan por lo tanto explícitamente tres formas de la subjetividad política en la secuencia o combinación subalternidad-autonomía-hegemonía, en el tránsito «de grupos subalternos a grupos dirigentes». El primer pasaje es de la subalternidad a la autonomía y se realiza por la ruptura, la separación, la escisión subjetiva que se opera partiendo de condiciones objetivas pero que se desarrolla subjetivamente, activamente, saliendo del ámbito de la mentalidad y la ideología de las clases dominantes, así como de su perímetro de organización política, avanzando reivindicaciones propias y construyendo instancias parcialmente autónomas que, tendencial o potencialmente, se vuelven integrales. En otras palabras, se levantan las columnas del movimiento comunista, según Gramsci: concepción del mundo, proyecto y partido. El segundo pasaje es de la autonomía a la hegemonía, es decir desde la plena constitución de sujeto político a su irradiación hegemónica hacia otros grupos subalternos. Establecida la autonomía respecto de los adversarios que abatir o someter, Gramsci indica el camino del hacerse Estado, un recorrido en el cual es indispensable la construcción de un consenso activo o pasivo de aliados o auxiliares en el campo de los grupos subalternos. En este sentido, hegemonía es todavía solo volverse clase dirigente, es una condición interna a la lógica de la constitución de un sujeto políticamente capaz de conquistar el poder estatal, pero todavía no una forma del ejercicio del poder estatal por parte de una clase dominante consolidada.

En los *Cuadernos* sucesivos siguen apareciendo las conexiones entre estos tres puntos cardina-

les de la constelación conceptual gramsciana. En efecto, en *C 4*, §*38*, Gramsci, después de haber distinguido los niveles de relaciones de fuerza, problematiza las posturas del «sindicalismo teórico» sosteniendo que «es innegable que en éste la independencia y la autonomía del agrupamiento subalterno que se dice expresar, es por el contrario sacrificada a la hegemonía intelectual del agrupamiento dominante» (*C 4*, §*38*, *173*).

La preocupación por la autonomía, como condición para emprender el camino hegemónico, aparece posteriormente en *C 8*, *§153*, *292*, en referencia a la conciencia «contradictoria». En la transcripción de *C 16*, §*12*, Gramsci agrega dos veces más la palabra autonomía que ya aparecía en otras dos ocasiones: «En los grupos subalternos, por la ausencia de autonomía en la iniciativa histórica, la disgregación es más grave y más fuerte la lucha para liberarse de los principios impuestos y no propuestos en la consecución de una conciencia histórica autónoma […] ¿Cómo debería formarse, por el contrario, esta conciencia histórica propuesta autónomamente? ¿Cómo debería elegir y combinar cada uno [de] los elementos para la constitución de tal conciencia autónoma?» (*C 16*, §*12*, *276*).

Gramsci establece aquí los criterios de la ausencia de autonomía como indicador de subalternidad y la formación de una conciencia autónoma como condición de salida de la subalternidad. Criterios ya presentes en la mencionada nota del *Cuaderno 3* pero que ahora aparecen con un énfasis en la dimensión de la concepción del mundo respecto de la estrictamente organizacional. Pocos renglones después, aflora inexorablemente la cuestión de la hegemonía, como demostración del entrelazamiento que estamos evidenciando.

Siempre en relación con la conciencia como vector de la constitución autónoma del sujeto político, en *C 11*, *§12*, Gramsci reflexiona sobre las condiciones de salida de una concepción del mundo «sometida y subordinada» en la óptica de la constitución de una que sea «independiente y autónoma»: «Autoconciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se "distingue" y no se vuelve independiente "por sí misma" sin organizarse (en sentido lato) y no hay organización sin intelectuales, o sea sin organizadores y dirigentes» (*C 11*, §*12*, *253*). He aquí entonces que la autonomía, una vez más en el centro del pensamiento gramsciano, se despliega en referencia a la construcción de una concepción del mundo independiente, una «autoconciencia crítica» que se expre-

sa en el maridaje organización-intelectuales.

De paso, también en *C 11, §70*, dialogando con Antonio Labriola y Rosa Luxemburgo, Gramsci vuelve a proponer en forma concisa, en estrecha secuencia, los tres conceptos fundamentales cuando afirma: «Pero desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea un nuevo tipo de sociedad» (*C 11, §70, 349*).

Finalmente hay que mencionar el pasaje en el que Gramsci, en *C 15, §70, 239*, se refiere a Lorenzo el Magnífico como «"modelo" de la incapacidad burguesa de aquella época para constituirse en clase independiente y autónoma por la incapacidad de subordinar los intereses personales e inmediatos a programas de vasto alcance». Es decir, la incapacidad de proyectarse en clave hegemónica. En este caso, autonomía y hegemonía parecen sobreponerse, ser procesos simultáneos, mientras que en otros pasajes se entiende que la primera antecede la segunda. Sin embargo, en esta nota la apariencia engaña, porque en las notas anteriores, más substanciales, es evidente una distinción que no solo es conceptual sino también temporal, una secuencia histórico-política que se manifiesta concretamente y que permite reconocer una lógica del proceso. Se trata, por lo tanto, de una distinción teórica que establece una relación causal que, sin ser mecánica y lineal, avanza una serie de hipótesis sobre la dinámica de la subjetivación política. Se podría entonces inferir que la autonomía es una condición necesaria para salir de la subalternidad y para emprender la acción hegemónica y que, considerando la lógica procesual, hay solo una parcial o temporal sobreposición en la cual, en la medida en que se conquistan márgenes de autonomía que tienden a la autonomía integral, se mueven los engranajes de la hegemonía.

Consideraciones de orden teórico que hay que ubicar en el marco de la advertencia metodológica de Gramsci sobre los alcances y los límites de toda distinción analítica respecto de la totalidad concreta – un principio de método que acompaña y constituye toda su reflexión en la cárcel, como traducción, es decir una forma de asimilar y aplicar el método marxista.

MASSIMO MODONESI

# B

**Bloque histórico**

Así como la noción de «revolución pasiva» procede explícitamente de Vincenzo Cuoco y es luego reelaborada y traducida como clave original de análisis histórico y de reflexión teórico-política, la noción de «bloque histórico» es explícitamente extraída de Georges Sorel y, una vez desarrollada y repensada por Gramsci, se convierte en una categoría fundamental del «pensamiento en desarrollo» de los *Cuadernos*. Se puede decir ante todo que tal categoría problematiza sustancialmente dos cuestiones esenciales del marxismo de Gramsci: la cuestión de las ideologías (o «superestructuras») y la de la historia ético-política, a partir de la elaboración de Croce.

En un importante parágrafo del *Cuaderno 4* titulado *Croce y Marx*, Gramsci afirma que para estudiar bien el «tema del valor concreto de las superestructuras en Marx» es necesario «recordar el concepto de Sorel del "bloque histórico"» (*C 4, §15, 149*). Se precisa de inmediato que la expresión no aparece literalmente en Sorel y que el concepto está ligado en el autor francés a su noción central de mito: lo que quiere decir que Gramsci realiza sobre el concepto, desde un primer momento, una peculiar "traducción" propia. Más adelante, en un parágrafo posterior del mismo *Cuaderno 4*, se afirma que, cuando «la relación entre intelectuales y pueblo-masa, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernante y gobernados está dada por adhesión orgánica en la que el sentimiento pasión se vuelve comprensión y por tanto saber (no mecánicamente, sino en forma viva)», solo entonces se crea una relación real de representación y «se realiza la vida de conjunto que es la única fuerza so-

cial» y se crea, entonces, el «"bloque histórico"» (*C 4, §33, 164*). No por casualidad, en un parágrafo dedicado a la «validez», a la realidad, a la determinación histórica de las ideologías (no reductibles a meras "apariencias"), esto es, en un parágrafo dedicado a un punto fundamental e innovador de su marxismo, Gramsci ofrece la definición quizá más clara de la noción de bloque histórico: en él «las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, distinción de forma y contenido meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales» (*C 7, §21, 160*). En suma, a través del concepto de bloque histórico, en conexión con el de ideología, Gramsci renueva críticamente la concepción marxiana convencional de la relación estructura-superestructura en cuyo interior la segunda actuaba como mero "reflejo" especular de la primera.

Y Gramsci se vale precisamente de tal concepto para desarrollar su ataque crítico a la noción crociana de historia ético-política, para mostrar que tal historia no es ni siquiera ético-política, sino, más bien, «especulativa». La historia ético-política – afirma decididamente Gramsci – «no puede prescindir tampoco de la concepción de un "bloque histórico", en el que el organismo es individualizado y concretizado por la forma ético-política, pero no puede ser concebido sin su contenido "material" o práctico» (*C 8, §240, 346*). Y sin embargo, advierte Gramsci, el pensamiento de Croce debe ser apreciado como «valor instrumental», como útil «"canon empírico"» (Gramsci utiliza intencionadamente la misma expresión crociana), en la medida en que «ha atraído enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento» en la vida de la historia, y sobre el momento de la hegemonía y del consenso como «forma necesaria del bloque histórico concreto» (*C 10 I, §12, 135*).

Gramsci se vale de su concepto de bloque histórico también en la recurrente y firme crítica de los conceptos, constitutivamente dogmáticos, de «hombre en general» y de «naturaleza humana»: «El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa» (*C 10 II, §48, 215*). Finalmente, en la carta de 1932 a su cuñada Tania, en la que, con apasionada entonación "pedagógica" explica su «Anti-Croce», Gramsci pone en discusión la posibilidad de una «historia unitaria» de Eu-

ropa que se inicie en 1815, esto es, con la Restauración (como hace precisamente la *Storia d'Europa* de Croce). Afirma que, si se quiere escribir una historia de Europa como historia del proceso de formación de un bloque histórico, entonces no se puede prescindir de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas, que «en el bloque histórico europeo constituyen la premisa "económico-jurídica", el momento de la fuerza y de la lucha». En cambio, Croce, precisamente porque la suya, en el fondo, es una «historia "especulativa"», en la que está constitutivamente ausente el concepto "unitario" de bloque histórico, adopta el momento posterior a la Revolución francesa, aquel en el que «las fuerzas desencadenadas anteriormente se han equilibrado, "catartizado" por así decir», y hace de tal momento «un hecho en sí», construyendo así «su paradigma histórico» (*LC 573-574*, 9 de mayo de 1932).

PASQUALE VOZA

**Buen sentido**

En *C 1, §65, 139* Gramsci escribe que el «tipo» de revistas acerca de las que está tratando «pertenece a la esfera del "buen sentido" o "sentido común"», con un uso que implícitamente convierte en equivalentes las dos expresiones. No siempre es así, sino todo lo contrario: el uso prevalente que Gramsci hace de «buen sentido» es contextual, pero diferente (aunque de forma oscilante), respecto a «sentido común». En algunas ocasiones «buen sentido» adquiere un significado positivo, mientras que otras veces tiene una connotación negativa. En *C 1, §79, 148*, por ejemplo, leemos que «para mandar no basta con el simple sentido común» (connotación negativa), mientras que en *C 4, §32, 163* se explica que «un hombre con sentido común» podría poner en crisis un concepto holístico del Estado (connotación positiva). En *C 8, §213, 327* hay coincidencia: «*Filosofía y sentido común o buen sentido*». En *C 6, §26, 29*, acerca de Pirandello y de la «concepción dialéctica de la objetividad», Gramsci destaca en la obra del comediógrafo la representación de una «lucha paradójica contra el sentido común y el buen sentido»; en *C 7, §1, 145* afirma que «Croce coquetea continuamente con el "sentido común" y con el "buen sentido" popular». En *C 8, §28, 233* leemos al contrario: «El "buen sentido" ha reaccionado, el "sentido común" ha embalsamado la reacción y ha hecho de ella un canon "teórico", "doctrinario", "idealista"»: en esta contraposición es el buen sentido el que tiene una valoración positiva. En *C 8, §19, 224* aparece una célebre referencia a Manzoni: «*Sentido común*. Manzoni hace una distinción entre *sen-*

*tido común* y *buen sentido* (cfr. *Los novios*, Cap. XXXII sobre la peste y sobre los untadores de ungüentos). Hablando del hecho de que había algunos que no creían en los untadores, pero que no podía sostener su opinión contra la opinión vulgar difundida, añade: "Se ve que era un desahogo secreto de la verdad, una confidencia doméstica: el buen sentido existía; pero se mantenía oculto, por miedo al sentido común"». Manzoni equipara el buen sentido a la razón, que no puede hacer nada contra el sentido común, la grosera ideología de las masas. Gramsci no comenta el texto.

En los contextos filosóficos, donde este término se utiliza en un sentido técnico, se aprecia una evaluación más positiva del buen sentido: «La filosofía es la crítica de la religión y del sentido común y su superación: en tal sentido, la filosofía coincide con el "buen sentido"» (*C 8, §204, 320*). A partir del *Cuaderno 10*, en algunos párrafos ausentes en la primera redacción del texto, la evaluación del buen sentido casi siempre es positiva. En *C 10 II, §48, 212* leemos una nota en la que sentido común y buen sentido son equiparados y evaluados de forma positiva: «¿En qué consiste exactamente el mérito de lo que suele llamarse "sentido común" y "buen sentido"? No solamente en el hecho de que, aunque sea implícitamente, el sentido común emplea el principio de causalidad, sino en el hecho mucho más restringido de que en una serie de juicios el sentido común identifica la causa exacta, simple y a la mano, y no se deja desviar por fantasías y oscuridades metafísicas, seudoprofundas, seudocientíficas etcétera». Estamos frente a la función del sentido común o buen sentido como crítica y rechazo del intelectualismo como fin en sí mismo (presente también en *C 16, §21, 288*). No sorprende que otros ejemplos de esta función del buen sentido, como centinela que protege de los excesos del intelectualismo vacío, se apliquen también al *Cuaderno 28*, dedicado al *Lorianismo*, donde se lee, por ejemplo: «Este artículo, dada la amenidad del contenido, se presta a convertirse en "libro de texto negativo" para una escuela de lógica formal y de buen sentido científico» (*C 28, §1, 212*). O también: «el buen sentido, despertado por un oportuno alfilerazo, casi fulminantemente aniquila los efectos del opio intelectual» (*C 28, §11, 219*).

Aún más positiva es la valoración del buen sentido allí donde Gramsci distingue radicalmente del sentido común, como en *C 11, §12, 249*: «Este es el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido y que merece ser desarrollado y hacérsele unitario y coherente».

En *C 11, §59, 331-332* se habla de una filosofía individual que – al no ser arbitraria – se convierte en «una cultura, un "buen sentido", una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura [...] Parece que sólo la filosofía de la praxis hizo dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando todo tipo de tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento en cuanto que lo asume como concepción del mundo, como "buen sentido" difundido en el gran número». Buen sentido equivale aquí a «concepción del mundo», con una connotación que no es necesariamente positiva o negativa. Sin embargo, la equiparación tan explícita presente en esta nota no tiene otras ocurrencias.

GUIDO LIGUORI

**Bujarin, Nikolái Ivanovich**

La relación de Gramsci con Bujarin atraviesa dos fases muy diferentes: en 1925 utiliza la *Teoría del materialismo histórico* para la Escuela interna de partido organizada por él, para la segunda clase es traducido por el mismo Gramsci casi todo el primer capítulo (*RQ 140-146*). Aquí, «la única variante significativa» estaba en la «renuencia de Gramsci a emplear el término "ley", que a menudo se utiliza en Bujarin», sustituyéndolo «casi siempre por diversas expresiones: "normalidad", "regularidad", "relación entre causa y efecto"» (*C, AC, 2633*). En cambio, en los *Cuadernos*, el *Manual popular de sociología marxista*, como reza el subtítulo de la *Teoría*, está sometido a una crítica insistente y amplia, que se recoge en la sección II del *Cuaderno 11*, titulada *Observaciones y notas críticas sobre un intento de «Ensayo popular de sociología»* (anunciada en el cuarto de los «grupos de materia» del *Cuaderno 8*, *Introducción al estudio de la filosofía y notas críticas a un Ensayo popular de sociología*). Entre uno y otro episodio está, en 1929, la derrota política de Bujarin por parte de Stalin. Gramsci, por lo tanto, cuando en la cárcel somete al *Ensayo popular* a una dura acusación, sabía que la dirigía a una figura caída en desgracia. Sin embargo, la *Teoría*, publicada en 1921 y reproducida en numerosas ediciones y traducciones a las principales lenguas europeas, siguió desempeñando un papel de primera importancia en el movimiento comunista internacional, ya sea como base para la elaboración del marxismo-leninismo y del materialismo dialéctico estaliniano, ya sea también – y esto podía para Gramsci ser de mucho mayor importancia – como un tipo de "manual" difundido a nivel masivo, en el que se exponían los principios fundamentales del marxismo a un público no especializado,

y que debía constituir la base difundida de una filosofía que aspiraba a transformar el mundo. En efecto, el espíritu con el que se había escrito el *Ensayo popular* era el de proporcionar una guía y una introducción a la teoría del materialismo histórico que fuera accesible a la cultura media de los obreros. Así pues, el libro de Bujarin era también un proyecto de «progreso intelectual de masas», aunque se basaba en un enfoque contrario al de Gramsci.

El enfoque metodológico de Bujarin en el *Ensayo Popular* es determinista: la historia se desarrolla según leyes causales como las utilizadas en las ciencias naturales (por lo tanto, la historia es previsible). El trasfondo filosófico se da en la relación entre materialismo histórico y materialismo filosófico. Esta concepción del marxismo, expuesta en los primeros tres capítulos de la obra, corresponde a la que Gramsci en los *Cuadernos* define como revisión materialista, es decir, a ese tipo de marxismo que, por la necesidad de «despejar la mente de las masas populares, cuya cultura era medieval» (*C 4, §3, 134*), se ha venido «"vulgarizando"» (*C 10 I, §11, 133*), convirtiéndose así en «un "marxismo" en "combinación"» con el materialismo vulgar, como tal «insuficiente para crear un vasto movimiento cultural que abrace al hombre total, en todas sus épocas y en todas sus condiciones sociales, unificando moralmente a la sociedad» (*C 4, §3, 135*). De ahí la necesidad de desmontar puntualmente este proyecto, mostrando la tendencia intrínseca a eludir la tarea fundamental puesta al movimiento obrero, una vez que, fundado «un nuevo tipo de Estado, nace [concretamente] el problema de una nueva civilización y con ello la necesidad de elaborar las concepciones más generales, las armas más refinadas y decisivas» (*C 3, §31, 36*; v. también *C 4, §46, 185*).

Las críticas al *Ensayo popular* (Gramsci tiene en la cárcel la traducción francesa, *Bujarin 1927*) se desarrollan en las tres series de *Apuntes de filosofía* y se recogen, como se ha dicho, en una sección del *Cuaderno 11*. Pero la primera referencia se encuentra en el *Cuaderno 1*, en un texto dedicado a *Conversación y cultura*. Aquí Gramsci observa que en la cultura oral es mucho más fácil la aparición de «errores lógicos», frente a lo cual, el estudio de la lógica formal aristotélica puede ser un antídoto útil. «Estas observaciones me han sido sugeridas por el *Materialismo histórico* de Bujarin que se resiente de todas las deficiencias de la conversación. Sería curioso hacer una ejemplificación de todos los pasajes que corresponden a los errores lógicos indicados por los escolásticos, recordan-

do la justísima observación de Engels de que incluso los "modos" de pensar son elementos adquiridos y no innatos» (*C 1, §153, 192*). Bujarin señala en la premisa de la edición italiana (*Bujarin 1977, 6*) que la obra surgió de las discusiones que tuvieron lugar durante las conferencias de trabajo práctico dirigidas por él y por J. P. Denike. Sin embargo Gramsci no hace esta ejemplificación y cuando inicia los *Apuntes de filosofía* en el *Cuaderno 4* toma inmediatamente posición respecto al texto: en comparación con el libro de Ernst Bernheim sobre el método histórico (*Bernheim 1907*), Gramsci observa: «La "sociología marxista" (cfr. el *Ensayo popular*) debería ser al marxismo lo que el libro de Bernheim es al historicismo: una recopilación sistemática de criterios prácticos de investigación de interpretación, uno de los aspectos del "método filológico" general» (*C 4, §5, 137*). E inmediatamente añade, iniciando así ya la crítica: «Desde algunos puntos de vista se debería hacer, de algunas tendencias del materialismo histórico (y, por ventura, las más difundidas) la misma crítica que el historicismo ha hecho del viejo método histórico y de la vieja filología, que habían conducido a nuevas formas ingenuas de dogmatismo y sustituían la interpretación por la descripción exterior, más o menos cuidadosa de los fenómenos» (*Ibid.*). Esta crítica se refiere, en primer lugar, al hecho de que «el título no corresponde al contenido del libro. *Teoría del materialismo histórico* debería significar ordenamiento lógico de los conceptos filosóficos que son conocidos con el nombre de materialismo histórico. El primer capítulo, o una introducción general, debería haber tratado la cuestión: ¿qué cosa es la filosofía? ¿una concepción del mundo es una filosofía? ¿cómo ha sido concebida hasta ahora la filosofía? ¿el materialismo histórico renueva esta concepción? ¿qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? La respuesta a esta serie de interrogantes constituye la "teoría" del materialismo histórico» (*C 4, §13, 146*). Como se ve, son precisamente las cuestiones de las que se ocupa Gramsci en la elaboración en positivo de la filosofía de la praxis. Pero tampoco se puede decir que exista una conexión entre título (teoría) y subtítulo (sociología): «el subtítulo es más exacto si se le da al término "sociología" una definición circunscrita», mientras que Bujarin la convierte en «un embrión de filosofía no desarrollada» sobre cuya base desarrolla precisamente la «filosofía» del marxismo (*Ibid.*; v. también *C 7, §6, 148-149*).

Como resultado de este error, surge la igualmente errónea conexión del marxismo con el ma-

terialismo filosófico, como una filosofía que el primero necesitaría: «¿Qué entiende por "materia" el *Ensayo popular*?» (*C 4, §25, 155*). «Para el materialismo histórico, la "materia" no debe ser entendida ni en su significado tal como resulta de las ciencias naturales [...] ni en su significado tal como resulta de las diversas metafísicas materialistas [...] sino como social e históricamente organizada para la producción, como *relación humana* [...] Pero en realidad, este es sólo uno de tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran el superficial planteamiento del problema del materialismo histórico, el no haber sabido dar a esta concepción su autonomía científica y la posición que le corresponde frente a las ciencias naturales o, [peor aún], a aquel vago concepto de "ciencia" en general que es propio de la concepción vulgar del pueblo» (*Ivi, 155-156*). La dependencia de Bujarin de una concepción genérica y vulgar de la ciencia le impide reconocer y valorar el concepto y la función esencial que la dialéctica desempeña en el materialismo histórico. Su «errónea interpretación del materialismo histórico que es dogmatizado» lo impulsa a identificarlo «con la investigación de la causa última o única, etcétera», sin darse cuenta de que «el problema de las causas últimas es precisamente nulificado por la dialéctica» (*C 4, §26, 157*). «El planteamiento del problema como una búsqueda de leyes, de líneas constantes, regulares, uniformes, está ligado a una exigencia, concebida de modo un poco pueril e ingenuo, de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los acontecimientos históricos [...] De ahí la búsqueda de las causas esenciales, incluso de la "causa primera", de la "causa de las causas". Pero las *Tesis sobre Feuerbach* habían ya criticado anticipadamente esta concepción simplista» (*C 11, §15, 267*). Al no dominar la dialéctica, Bujarin no sabe reconocer la conexión entre cantidad y calidad (*C 4, §32, 163*) y entre "premisa" material y "tareas" políticas (*C 7, §20, 159*). En conclusión: «La filosofía del *Ensayo popular* es puro aristotelismo [positivista], o sea una readaptación de la lógica formalista según los métodos de las ciencias naturales: la ley de causalidad sustituye a la dialéctica; la clasificación abstracta, la sociología, etcétera». El suyo es un «idealismo al revés en el sentido de que sustituye las categorías del espíritu con categorías empíricas igualmente a priori y abstractas. [*Causalismo* y no dialéctica. Búsqueda de la ley de "regularidad, normalidad, uniformidad" sin superación, porque el efecto no puede ser superior a la causa, mecánicamente]» (*C 8, §186, 311*).

Esta «reducción del materialismo histórico a "sociología" marxista» favorece la «extensión de la ley de los grandes números de las ciencias naturales a las ciencias históricas y políticas»; pero esta extensión «tiene diversas consecuencias para la historia y para la política: en la ciencia histórica puede tener como resultado despropósitos científicos, que podrán ser corregidos fácilmente [...]; pero en la ciencia y en el arte política puede tener como resultado verdaderas catástrofes, cuyos daños "escuetos" no podrán nunca ser resarcidos» (*C 7*, §*6, 148*). En el *Ensayo popular* se anida por lo tanto – en correspondencia de la naturaleza del marxismo, que es a la vez ciencia y acción (*C 7*, §*33, 170*), filosofía e ideología – un riesgo *político* bien preciso: una política concebida sobre bases deterministas y fatalistas que solo puede conducir, en efecto, a la derrota.

Las críticas al *Ensayo popular* son, pues, globales y destructivas: del título al contenido, de los presupuestos generales a las implicaciones políticas, de la metodología al estilo argumentativo, no hay un aspecto que Gramsci considere útil implementar en un proyecto de "manual popular" de la filosofía de la praxis. Su proyecto es, pues, como se desprende de la estructura misma del *Cuaderno 11*, globalmente alternativo al de Bujarin. La manera en que Gramsci discute el *Ensayo popular* –sin referencias a páginas precisas, sin citas entre comillas, con alguna imprecisión – no es tan indicativo de la ausencia (o no) de la *Teoría* entre los libros que Gramsci podía tener en la celda (sobre la cuestión véase la discusión entre Giovanni Mastroianni y Gianni Francioni: *Francioni 1987, 29* y *1992, 608*; *Mastroianni 1988, 225* y *1992, 617-618*). Más bien, es legible a la luz del carácter de "modelo ejemplar", pero en negativo, que el *Ensayo popular* asume (véase la ya recordada contraposición al libro de Bernheim), respecto del cual se debe construir una alternativa que no descuide ni un detalle.

Esta manera de trabajar emerge en el tratamiento de Gramsci reservado a un concepto que en el *Ensayo popular* aparece de pasada y que, en cambio, asume en el proyecto de la filosofía de la praxis un papel central: la inmanencia. En efecto, es en una reformulación historicista de la inmanencia, y no en la tradición materialista, donde según Gramsci hay que reavivar la originalidad de la filosofía de Marx. Esta tesis se enuncia en *C 4, §11*, donde se nota también que «cuando se dice que Marx adopta la expresión "inmanencia" en sentido metafórico, no se dice nada: en realidad Marx da al término "inmanencia" un significado propio» (*Ivi, 145*). Es una alusión a Bujarin, como se des-

prende del *C 4, §17, 150*: «Cuanto se dijo de la "teleología" puede repetirse de la "inmanencia"» (la referencia es al *C 4*, §*16*, titulado *La teleología en el «Ensayo popular»)*. Escribe Gramsci: «En el *Ensayo popular* se observa que Marx adopta la expresión "inmanencia", "inmanente", y se dice que evidentemente este uso es "metafórico". Perfectamente. ¿Pero se explica así el significado que la expresión "inmanencia" tiene metafóricamente en Marx? ¿Por qué continúa Marx empleando esta expresión? ¿Sólo por un horror a crear términos nuevos? [...] La expresión "inmanencia" en Marx tiene un significado preciso y esto es lo que había que definir: en realidad esta definición habría sido verdaderamente "teoría". Marx continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la concepción ha sido superada, ha sido desarrollada, etcétera» (*C 4, §17, 150*).

La inmanencia y la teleología son abordadas por Gramsci. En efecto, se refiere al conjunto del párrafo I.9 de la *Teoría*, titulado *Doctrina de la finalidad en general (teleología) y su crítica. Finalidad inmanente,* donde entre otras cosas se lee: «Es útil señalar que los elementos teleológicos que figuran en las formulaciones de Marx y Engels deben ser considerados como meras formas metafóricas [*cela ne constitue qu'une métaphore et une façon imagée d'exprimer la pensée*]» (*Bujarin 1974, 123*; v. *Bujarin 1927, 24-25*). La conexión entre finalidad e inmanencia está presente, negativamente, en Bujarin y Gramsci lo retoma invirtiéndolo en positivo. Según él, solo asumiendo problemáticamente la nueva acepción kantiana (entregada a la *Crítica del juicio* y a los escritos de filosofía de la historia), según la cual se puede utilizar la finalidad de modo regulativo, salvaguardando así la individualidad empírica de los hechos, así como escapar al peligro de convertir el determinismo histórico en una forma obsoleta de finalismo: «*Sobre el Ensayo popular. La teleología.* En la frase y en la concepción de "misión histórica", ¿no hay una raíz teleológica? Y, de hecho, en muchos casos, asume un valor equívoco y místico. Pero en otros tiene un significado que, después de las limitaciones de Kant, puede ser defendido por el materialismo histórico» (*C 7, §46, 180*).

A estas críticas Gramsci añade otras en el momento en que (v. *LC 453*, a Tatiana, 31 de agosto de 1931) recibe el libro que recoge los informes de la delegación soviética en el «II Congreso internacional de historia de la ciencia y de la tecnología», celebrado en Londres

en el verano de 1931. De este texto (*Bujarin 1995*) Gramsci observa sobre todo el modo «superficial y extraño al materialismo histórico» de plantear «el problema de la "realidad objetiva del mundo externo"» (*C 7, §47, 180*). En efecto, para el sentido común popular tal cuestión es absurda: «El público popular "cree" que el mundo externo es objetivo y es esta "creencia" la que hay que analizar, criticar, superar científicamente» (*C 8, §215, 331*). En lugar de hacer este trabajo, Bujarin se preocupa de refutar las posiciones idealistas que, en su opinión, niegan la realidad del mundo exterior, sin darse cuenta de que esta tesis no coincide con el idealismo, ni que, como el materialismo vulgar, la tesis de la irrealidad del mundo exterior tiene «origen religioso», como se puede ver en Berkeley, citado además por Bujarin (*C 11, §17, 274*). De este modo Bujarin no puede «explicar que tal concepción, que ciertamente no es una futilidad, incluso para un filósofo de la praxis, hoy, expuesta al público, sólo pueda provocar la risa y el sarcasmo». Es «el caso más típico de la distancia que se ha venido formado entre ciencia y vida, entre ciertos grupos de intelectuales [...] y las grandes masas populares: y cómo el lenguaje de la filosofía se ha convertido en una jerga que obtiene el mismo efecto que la de Arlequín» (*Ibid.*).

FABIO FROSINI

**Burguesía**

Completamente ausente en las *Cartas de la cárcel*, el lema «burguesía» es muy frecuente en los *Cuadernos* (hay 205 apariciones del sustantivo, a las que hay que añadir adjetivos y derivados); por otro lado, el título *Desarrollo de la burguesía italiana hasta 1870* aparece ya (en el segundo lugar de la lista) entre los dieciséis «Temas Principales» que inauguran los *Cuadernos* (*C 1, p. 73*).

El concepto de burguesía es siempre utilizado por Gramsci de un modo marxiano preciso, refiriéndose a la clase que, poseyendo los medios de producción y percibiendo la plusvalía, da vida al capitalismo y a su Estado. En definitiva, nunca hay en Gramsci ese uso metafórico (o polémico) del término, tan en boga en las publicaciones socialistas de principios del siglo XX, como sinónimo genérico de la clase de los ricos, o de los caballeros, o enemigos del pueblo, etc. Por el contrario, el esfuerzo por una definición precisa de burguesía es constante (dado que esta categoría analítica es crucial para llevar a cabo ese análisis histórico-político de las clases y los mecanismos hegemónicos que propone Gramsci); por ejemplo – describiendo la situación francesa en vísperas de la revolución – Gramsci distingue entre «burguesía» y «capas artesanales» («si bien, la situación de la burguesía

era floreciente, ciertamente no era buena la situación de ciertas capas artesanales»: *C 4, §38, 172*); así como distingue «burguesía» de «clase media»; y sobre todo critica el concepto de «señores» como expresión del primitivo «"subversivismo"» italiano (*C 3, §46, 48* y *passim*); podemos deducir de esto que «subversivo» es para los «señores» como «revolucionario» es para la «burguesía». Por tanto, el concepto de burguesía contrasta directamente con el de proletariado, siendo significativa la expresión gramsciana «las clases productivas (burguesía capitalista y proletariado moderno)» (*C 1, §150, 188*), que se vuelve, en la reescritura del Texto C, «las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno)» (*C 10 II, §61, 232*).

El uso más frecuente de «burguesía» en Gramsci es el que se refiere a Francia, a su revolución y al jacobinismo, interpretado esencialmente como una alianza *política* entre la burguesía revolucionaria de la ciudad y el campo. Esto revela una coordenada fundamental de todo el sistema de pensamiento gramsciano: la historia francesa se lee (siguiendo los pasos del análisis histórico de Marx sobre las luchas de clases en Francia) como un paradigma de la lucha entre clases y funciona como una especie de punto de comparación para la burguesía italiana: la burguesía en Francia era lo que la burguesía también en Italia *debería haber sido* y no pudo ser (sin embargo, debe verse cómo Gramsci discute y concreta el concepto del «modelo Francia-Europa», *ivi, 231*). Por tanto, se formula repetidamente una comparación con respecto a tal *exemplum*, que se convierte en un juicio de valor fuertemente negativo para la burguesía italiana; en el centro, naturalmente, la historia de la revolución y la capacidad de la burguesía francesa para expresar plenamente su hegemonía revolucionaria.

Ya la experiencia napolitana de 1799 es considerada en modo comparativo con respecto a Francia: «también en Francia hubo una ruptura entre nobles y monarquía y una alianza entre monarquía, nobleza y alta burguesía. Sólo que en Francia tuvo la fuerza motriz incluso en las clases populares que le impidieron detenerse en las primeras etapas, lo que por el contrario faltó en Italia meridional y sucesivamente en todo el Risorgimento» (*C 3, §103, 95*). La deuda de Gramsci con la lectura de Mathiez es evidente: el historiador es mencionado seis veces en los *Cuadernos* y su *Révolution française* (1924-1929) no solo está entre las obras propiedad de Gramsci en prisión, sino que también figura en una lista de traducciones (*C, AC, 2433*). En cambio, la

idea de una clase que se eleva del nivel corporativo al de la plenitud revolucionaria de la hegemonía es originariamente gramsciana, esencialmente gracias a la iniciativa política de su partido. Puede verse el denso pasaje *Dirección política de clase antes y después de la llegada al gobierno*, que evalúa al Partido de Acción italiano a partir de la experiencia de los jacobinos (entendido como un "partido"): «los jacobinos [...] se impusieron a la burguesía francesa, conduciéndola a una posición mucho más avanzada que la que la burguesía hubiese querido "espontáneamente" [...] Este rasgo, característico del jacobinismo y por tanto, de toda la Revolución francesa, de forzar la situación (aparentemente) y de crear hechos consumados irreparables, empujando hacia adelante a la clase burguesa mediante patadas en el trasero [...] puede ser "esquematizado" así: el Tercer Estado era el menos homogéneo de los estados; la burguesía constituía su parte más avanzada cultural y económicamente; el desarrollo de los acontecimientos franceses muestra la evolución política de esta parte, que inicialmente plantea [...] sus intereses "corporativos" inmediatos [...]; los precursores de la revolución son reformistas moderados, que hablan con tono imponente pero que en realidad piden bien poco. Esta parte avanzada pierde poco a poco sus características "corporativas" y se vuelve clase hegemónica por la acción de dos factores: la resistencia de las viejas clases y la actividad política de los jacobinos» (*C 1, §44, 116*; v. también *C 19, §24*, que se titula de manera más circunscrita y precisa *El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia*).

Para la burguesía, la capacidad de llevar a cabo la revolución también está estrechamente relacionada con la capacidad de involucrar a otras clases en el proceso, el pueblo de París y (para Gramsci sobre todo) los campesinos. Nótese que las dos cosas (el radicalismo revolucionario de la burguesía y su capacidad para forjar alianzas hegemónicas) están juntas, y no es casualidad que Gramsci vincule la derrota del Termidor a la ruptura de la alianza de la burguesía con la clase obrera de París (en consecuencia de la ley Le Chapelier). Pero ese hecho termidoriano adquiere un significado histórico más general para Gramsci: la burguesía encontró un límite insuperable a su capacidad de expansión en la primera manifestación del proletariado: «La revolución había encontrado los límites más vastos de clase; la política de las alianzas y de la revolución permanente había acabado por plantear nuevas cuestiones que enton-

ces no podían ser resueltas» (*C 19,* §*24, 402*).

Precisamente esa plenitud de autonomía hegemónica, capaz de involucrar a otras clases en el proceso revolucionario, faltaba por completo en la burguesía italiana (*Ibid.*): «La burguesía italiana no supo unificar en torno suyo al pueblo y ésta fue la causa de sus derrotas y de las interrupciones de su desarrollo. También en el Risorgimento tal egoísmo restringido impidió una revolución rápida y vigorosa como la francesa» (*C 25,* §*5, 183*; v. también el Texto A: *C 3,* §*90, 90*). Por otro lado, el Partido de Acción «no se apoyaba específicamente en ninguna clase histórica» (*C 1,* §*44, 106*) y fracasó en la tarea de involucrar a los campesinos en el proceso del *Risorgimento* por su timidez para plantear la cuestión agraria. Fueron los moderados de Cavour los que representaron a la burguesía italiana, y de hecho fueron capaces de absorber "molecularmente", y en todo caso hegemonizar políticamente, al propio Partido de Acción, reduciéndolo efectivamente a su propio instrumento de agitación. Este defecto de origen, el carácter limitado y mezquino de la burguesía italiana, se refleja en toda la historia nacional, de la que Gramsci traza, aunque en grandes secciones, un verdadero panorama; por ejemplo, las manifestaciones desoladoras de esta debilidad estructural e histórica de la burguesía italiana son el transformismo, la incapacidad para resolver la «cuestión romana» y la «cuestión meridional», el carácter no popular-nacional de nuestra literatura, el propio giolitismo, el «cadornismo», en definitiva, una veta constante de estrechez antipopular asfixiada que se muestra incapaz de subsumir hegemónicamente al pueblo en el Estado y que culmina en la dictadura fascista (v. sobre todo los *Cuadernos 13* y *18* sobre Maquiavelo y los *Cuadernos 9* y *19* sobre el *Risorgimento*).

RAUL MORDENTI

# C

**Capitalismo**

La clásica expresión marxista «modo de producción capitalista» rara vez aparece en los *Cuadernos* y más bien indica el sistema de fábrica (*C 10 II*, §*36, 172*), mientras que el término «capitalismo», presente en varios contextos, designa una totalidad contradictoria, que comienza desde la fábrica, pero no se limita a ella como lo indica el capitalismo más desarrollado de los Estados Unidos, donde «para escapar a la ley de la caída de la tasa de ganancia [...] Ford tuvo que salir del campo estrictamente industrial de la producción para organizar también los transportes y la distribución de su mercancía, determinando así una distribución de la masa de plusvalía más favorable al industrial productor» (*Ivi*, *171*), hasta tratar de conformarse, de acuerdo con las necesidades de máxima productividad y de racionalización productiva, toda la vida social y cultural del trabajador, regulando todos los aspectos, incluidas las moralidad y la vida sexual (*C 22*, §§*10-11*). El capitalismo es el producto de un proceso histórico y se desarrolla en la era moderna, extendiendo «un tipo relativamente homogéneo de hombre económico» (*C 10 II*, §*37, 174*). Para que el capitalismo se afirme requiere un conjunto combinado e interactivo de condiciones económicas, sociales, culturales y políticas. Por lo tanto, aquellos que están equivocados – afirma Gramsci – ignorando el principio de especificación histórica, afirman, como lo hace Corrado Barbagallo, «encontrar en la antigüedad aquello que es esencialmente moderno, como el capitalismo [...] y las manifestaciones» que al capitalismo están conectadas (*C 11*, §*11, 244*; v. también *LC 310*, a Giulia, 10 de febrero de 1930). Movido por sus

contradicciones íntimas, el capitalismo se desarrolla de manera desigual en el tiempo y en el espacio geopolítico. Está tanto más desarrollado, cuanto mayor es su capacidad para extraer plusvalía relativa, como lo es en países con numerosas «industrias progresistas (en las cuales el capital constante ha ido aumentado)» (*C 15, §5, 179*), y más pequeño es el peso de las clases sociales «parasitarias», desprovistas de «una función esencial en el mundo productivo» (*C 22, §2, 62-63*).

Gramsci considera al sistema industrial como un lugar donde se produce nueva riqueza, con una visión del capitalismo vinculada a la realidad de la producción más que a la esencia de la relación salarial. En la comparación entre Estados Unidos y Europa, los primeros tienen «"una composición demográfica racional"» (*Ibid.*), mientras que «Italia es el país que, [...] tiene el mayor peso de población parasitaria» (*C 19, §7, 375*). Incluso en el enfrentamiento entre Alemania e Inglaterra, ambos abrumados por la crisis económica mundial, ve en el primero una recuperación potencial gracias a la mayor presencia de empresas industriales, mientras que en el segundo prevalece el capital comercial y financiero (*C 9, §61, 43*). En 1926 Gramsci lee la distinción entre países más o menos avanzados en el contexto capitalista a la luz de la relación centro-periferia que articula el sistema capitalista mundial en una relación de dependencia-subordinación de los países del capitalismo periférico con respecto al capitalismo central en el que el Estado es mucho más fuerte, «la clase dominante tiene reservas políticas y organizativas que no poseía, por ejemplo, en Rusia» *(Un examen de la situación italiana*, 2-3 de agosto de 1926, en *CPC 121*).

En los *Cuadernos*, el autor expone una concepción antideterminista y dialéctica del capitalismo. La caída tendencial de la tasa de ganancia y la crisis son las cuestiones en torno a las cuales se articula la contradicción entre «las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción» (*C 11, §64, 336*), planteada por Marx como la base del movimiento de la historia en el *Prólogo del '59* a la *Contribución a la crítica de la economía política*, uno de los textos más visitados en la reflexión de los *Cuadernos* sobre el marxismo. En el estudio del capitalismo es un error separar el proceso de producción de capital (que se muestra en el primer libro de *El Capital* de Marx) del proceso general de producción capitalista (tercer libro), al igual que Croce quien, suponiendo la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia como si «fuera "absolutamente" válida y no como un término dialéctico

de un proceso orgánico más amplio», aislándolo de la producción de plusvalía relativa y de ese «elemento fundamental en la formación de valor y ganancia» que es «el "trabajo socialmente necesario", cuya formación no puede estudiarse y detectarse en una sola fábrica o empresa», impide comprender el movimiento general de la sociedad capitalista, hasta el punto de plantear en términos paradójicos su «fin automático e inminente»; visión "catastrofista", compartida durante una fase por el movimiento comunista con la "mitologización" de algunos pasajes de *El Capital* y severamente impugnada por Gramsci (*C 10 II, §36, 171-173*). Si el movimiento contradictorio del capital no conduce de manera determinista al colapso del capitalismo, queda la cuestión de las condiciones y los tiempos – largos –, en los que la contradicción económica alcanzará un nivel que requiere su solución en una revolución política, «cuando todo la economía mundial se haya vuelto capitalista y de un cierto grado de desarrollo [...] las fuerzas contraoperantes de la ley tendencial y que se resumen en la producción de cada vez más plusvalía relativa tienen límites, que son dados, por ejemplo, técnicamente por la resistencia elástica de la materia, y socialmente por la medida soportable de desocupación en una determinada sociedad» (*C 10 II, §33, 169*). La crisis que ha continuado «en forma catastrófica desde 1929» es un «proceso complejo», no atribuible a una sola causa («simplificar significa desnaturalizar y falsificar»), de la cual la caída del mercado de valores es solo «una de las clamorosas manifestaciones». Es inmanente en el capitalismo, «tiene orígenes internos en los modos de producción y por lo tanto de cambio, y no en hechos políticos y jurídicos»: de hecho, se puede decir que el desarrollo del capitalismo fue una crisis continua. El capitalismo es un sistema mundial («el mundo es una unidad, [...] todos los países, permaneciendo en ciertas condiciones de estructura, pasarán por ciertas "crisis"»), impulsados por contradicciones fundamentales, incluida la tendencia a la internacionalización de la economía y el afianzamiento de los Estados en formas proteccionistas y autárquicas (*C 15, §5, 178-180*).

Yendo más allá de la concepción presente en los escritos juveniles (*La intransigencia de la clase y la historia italiana*, 18 de mayo de 1918, en *NM 36*) del capitalismo como un sistema basado exclusivamente en el individualismo del capital privado y la libre competencia, Gramsci, que ya en 1920 identifica en el «predominio del capital financiero sobre el capital industrial» «una estructura orgánica, una normalidad del capita-

lismo y no un "vicio contraído por los hábitos de la guerra"» *(El informe Tasca y el Congreso de la Cámara de Comercio de Turín*, 5 de junio de 1920, en *ON 541*), aborda la cuestión del capitalismo de Estado con diversas herramientas conceptuales, suscitadas por el propio movimiento capitalista, por la crisis inherente a su modo de producción. Puesto como unitario, «económico y político juntos», el origen de la clase dominante (*C 1*, §*150, 188*), Gramsci no ve a las empresas públicas como una forma de socialismo, sino como «parte integrante del capitalismo» (*C 7*, §*40, 176*): «todas las tendencias orgánicas del moderno capitalismo de Estado» son «un modo para una sabia explotación capitalista en las nuevas condiciones que hacen imposible (al menos en toda su manifestación y extensión) la política económica liberal» (*C 7*, §*91, 201*). La intervención estatal, que surgió para enfrentar la crisis capitalista, marca un punto de inflexión (cuando el Estado asume «una función de primer orden como capitalista, [...] debe intervenir para controlar si sus inversiones son bien administradas» (*C 9*, §*8, 16*), es la manifestación de la necesidad de superar el sistema e indica el camino de la «economía programada» (*C 22*, §*1, 61*), que, liberado del mando del capital, representa la perspectiva futura.

ANDREA CATONE

**Catarsis**

Como en otros casos, Gramsci se vale de un término viejo, aunque lo dota de nuevo contenido y de este modo crea un concepto inédito y original. Por primera vez, el término «catarsis» fue utilizado por Aristóteles para identificar el efecto que la tragedia ejerce en el espectador. El filósofo de Estagira habla de catarsis en tanto «expurgación de pasiones» y en el sentido de elevación, de una superación y, en cierto sentido, del paso del arte a la moral, aunque, al hacer esto, no va más allá de la definición de la tragedia y sus efectos. Es precisamente dicho momento de elevación, de superación, lo que Gramsci retoma del término aristotélico. Sin embargo, al universalizarlo, elabora él una determinación esencial de la práctica social en general y, más específicamente, de la práctica política. Gramsci escribe: «Se puede emplear el término de "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres» (*C 10 II*, §*6, 142*). Estamos aquí frente a ese movimiento a través del cual lo *particular* (lo económico-corporativo) es dialécticamente superado en lo *universal* (lo ético-político), elevación que Gramsci considera una determinación esencial

de la práctica política cuando ésta es entendida en su sentido amplio.

Además, Gramsci sugiere aquí un modo dialéctico de pensar la relación entre estructura y superestructura sobre la base de uno de los textos marxistas más presentes en los *Cuadernos* (y también citado por Gramsci al final de la nota en cuestión), el *Prólogo* a la *Crítica de la Economía Política*. Sin embargo, dicho paso de lo particular a lo universal no es la única superación dialéctica que Gramsci cree que está contenida en el "movimiento catártico"; estrechamente vinculados a él, también hay otros pasajes dialécticos: «Esto [la catarsis, NdA] significa *también* el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad". La estructura, de fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas» (*Ibid.*, las cursivas son mías). Aquí no hay ninguna posibilidad de una lectura mecanicista de la relación estructura-superestructura: la práctica humana, en su momento catártico, pone en movimiento precisamente el paso de las determinaciones objetivas a la subjetividad (que es el origen de «nuevas iniciativas»), o sea, el paso de la necesidad a la libertad. Sin negar los momentos de objetividad y necesidad que son, asimismo, constitutivos del ser social, Gramsci indica sus relaciones inevitables con la subjetividad creadora y, por consiguiente, con la libertad. Estamos aquí frente a un momento esencial de la ontología gramsciana del ser social y en donde se combinan causalidad y teleología, necesidad y libertad. Para subrayar la importancia ontológica de su concepción particular de catarsis, Gramsci afirma: «La fijación del momento "catártico" se convierte así, me parece, *en el punto de partida para toda la filosofía de la praxis*; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son resultado del desarrollo dialéctico» (*Ibid.*, las cursivas son mías). Ahora podemos entender mejor el sentido que Gramsci tiene en mente cuando afirma repetidamente que "todo es política". Se trata de otra forma de decir que "todo es catarsis", o sea, que todas las formas de prácticas – desde el trabajo dirigido a la dominación de la naturaleza hasta las formas más complejas de interacción social – contienen esta posibilidad del paso de lo particular a lo universal, de lo objetivo a lo subjetivo, de la necesidad a la libertad.

No hay muchos otros fragmentos en donde Gramsci hable de catarsis. En un solo caso, trata el término bajo un perfil esencialmente estético: discutiendo el Canto X del *Infierno*, sostiene que

«catarsis» es el paso de la poesía a la estructura (si usamos términos crocianos y de los cuales se vale en este contexto), o sea, el pasaje de una frase de valor "estético" sobre la presunta muerte del poeta Guido a las «didascalias», de Farinata, que provocan el drama de Cavalcanti, el padre del poeta (*C 4, §82, 231*). Pero en otro fragmento de los *Cuadernos* en donde Gramsci habla de catarsis refiriéndose al arte, la relación con la política aparece ya con claridad en sentido amplio. Sobre la *Casa de Muñecas* de Ibsen, Gramsci escribe: «¿Y qué debería ser el llamado *teatro de ideas* sino esto, la representación de pasiones ligadas a las costumbres con *soluciones dramáticas que representen una catarsis "progresista"* [las cursivas son mías, NdA], que representen el drama de la parte más avanzada intelectual y moralmente de una sociedad y que expresa el desarrollo histórico inmanente en las mismas costumbres existentes?» (*C 21, §6, 47-48*). En estas dos notas de "estética", Gramsci reitera el paso de lo particular a lo universal como rasgo distintivo de la catarsis. Sin embargo, existen otros fragmentos en donde el uso del término asume claramente el sentido ontológico-político presente en *C 10 II, §6*. Resulta significativo el pasaje en donde, después de haber expuesto el concepto de revolución pasiva en el ámbito de un análisis crítico de la historiografía de Croce, Gramsci habla del grupo social que se presenta como promotor de la catarsis, o sea, el paso de lo particular a lo universal. Después de haber hablado del modo de ver la dialéctica propio de la «concepción "revolución-restauración"», o sea, de «un conservadurismo reformista atemperado», Gramsci afirma: «semejante modo de concebir la dialéctica es propio de los intelectuales, los cuales se conciben a sí mismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales, aquellos que personifican la "catarsis" del momento económico al momento ético-político, o sea la síntesis del proceso dialéctico mismo» (*C 10 I, §6, 124*). Si bien no lo menciona explícitamente, Gramsci cree que el principal promotor de una catarsis revolucionaria para los grupos subalternos es aquello que él llama «moderno Príncipe», que forma, si usamos una conocida expresión togliattiana, un "intelectual colectivo". Todavía en controversia contra Croce – donde intenta demostrar que lo que hay entre ideología y filosofía es solamente una diferencia de grado, ya que ambas son "concepciones del mundo" –, Gramsci especifica qué entiende por filosofía, la cual él considera más universal que «ideología política», ya que, precisamente, se trata de una «catarsis»: «es filosofía la concep-

ción del mundo que representa la vida intelectual y moral (*catarsis de una determinada vida práctica*) de un grupo social entero concebido en movimiento y visto por lo tanto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos» (*C 10 I, §10, 132*, las cursivas son mías).

Gramsci vuelve a hablar de catarsis en un célebre parágrafo en donde discute el «paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber», y afirma que «no se hace política-historia […] sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación». Gramsci parece concebir esta conexión como una forma moderna de catarsis, de construcción de la «vida de conjunto que es la única fuerza social», mediante la cual «se crea el "bloque histórico"». En efecto, Gramsci dice que «De Man "estudia" los sentimientos populares, no consiente con ellos para guiarlos y conducirlos a *una catarsis de civilización moderna*: su posición es la del estudioso de folklor» (*C 11, §67, 346-347*, las cursivas son mías).

Si bien no aparece muchas veces en los *Cuadernos*, el concepto de catarsis ocupa un lugar central en la ontología social de Gramsci, quien, con este término, expresa la idea de que el ser social está constituido por una relación siempre cambiante entre lo particular y lo universal, lo objetivo y lo subjetivo, la necesidad y la libertad.

CARLOS NELSON COUTINHO

**Centralismo**

El término «centralismo» indica un principio fundamental que gobernaba la vida interna de los partidos comunistas, a saber, la imposibilidad de la aparición de fracciones organizadas dentro de sí mismo y la necesidad de la disciplina más severa en virtud de la cual, como escribe Gramsci, «cada miembro del partido, cualquiera que sea la posición o cargo que ocupe, sigue siendo siempre un miembro del partido y está subordinado a su dirección» (*C 3, §42, 46*). Esta regla es aceptada y defendida por Gramsci no solo en los *Cuaderno*s: «en los partidos la necesidad ya se ha convertido en libertad, y de ahí nace el enorme valor político (o sea de dirección política) de la disciplina interna de un partido» (*C 7, §90, 200*), ya desde los primeros escritos como en las *Voci d'oltretomba* del 10 de abril de 1916, refiriéndose a la expulsión de Guido Podrecca del PSI tras su apoyo a la guerra de Libia, Gramsci justifica la decisión de cómo el derrocado «ya no tenía derecho a pertenecer a la familia del proletariado italiano» (*CT 248*), y agregó que «uno debe ser implacable contra los que hablan

a despropósito [...] cuando uno quiere lograr un propósito y quiere hacer triunfar la verdad» (*Ivi, 249*).

Sin embargo, el principio del centralismo está sujeto a una doble interpretación, que Gramsci connota con los adjetivos «democrático» y «burocrático»: «cuando el partido es progresista funciona "democráticamente" (en el sentido de un centralismo democrático), cuando [...] es regresivo funciona "burocráticamente" (en el sentido de un centralismo burocrático). El Partido en este segundo caso es puro ejecutor, no deliberante: entonces es técnicamente un órgano de policía» (*C 14*, §*34, 125*), mientras que con «policía» no se refiere a «esa organización oficial, jurídicamente reconocida y habilitada a la función pública de la seguridad que suele pensarse. Este organismo es el núcleo central y formalmente responsable de la "policía", que es una organización mucho más vasta, en la cual, directa o indirectamente, con vínculos más o menos precisos y determinados, permanentes u ocasionales, etc., participa una gran parte de la población de un Estado» (*C 2*, §*150, 305*). La condena de esta última concepción de la disciplina interna se extiende en los *Cuadernos* a la de "centralismo-burocracia" de los partidos socialdemócratas de la Segunda Internacional, envuelta en el marxismo ortodoxo y científico (*C 4*, §*31, 162*), al «centralismo de la alta burocracia», grupos de gobierno en Europa continental, en oposición al autogobierno de los países anglosajones (*C 8*, §*55, 245*), e incluso al «centralismo jerárquico vaticanesco» (*C 14*, §*11, 105*) y al «*centralismo nacional y burocrático*» del régimen fascista (*C 14*, §*38, 128*), pero se centra en particular en la dirección bordiguiana del PCd'I, a la cual Gramsci atribuye una interpretación formalista y sustancialmente desviada de las doctrinas leninistas, e implícitamente en el liderazgo estalinista del Partido bolchevique y el Comintern, con lo que Gramsci ya había tenido ocasión de discutir en la famosa carta de 1926.

Por su parte, Bordiga, quien desde 1921 había teorizado la necesidad de una relación "orgánica" entre el partido y la clase y, por lo tanto, concibió al primero como un "organismo" del segundo, también utilizó la expresión "centralismo orgánico" para denotar su visión del partido y, de hecho, en el Congreso de Lyon (1926), había apoyado la oportunidad de reemplazarla por completo con la fórmula tradicional del "centralismo democrático", lo que indica la necesidad de una dirección estrecha y menos colegiada. Es en contra de eso que Gramsci polemiza por primera vez en *C 1*, §*49, 129*: «el "centralismo orgánico"

tiene como principio la "cooptación" en torno a un "poseedor de la verdad", a un "iluminado de la razón" que ha encontrado las leyes "naturales", etcétera. (Las leyes de la mecánica y de las matemáticas funcionan como motor intelectual; la metáfora está, por el contrario, en el pensamiento histórico). Vinculado con el maurrasismo». La nota anterior estaba dedicada *Al jacobinismo invertido de Carlo Maurras*, en el que al fundador de la Acción francesa se le atribuía una concepción de la historia tan detallada como abstracta y utópica, así como actitudes «sectarias y masónicas» (a partir del mecanismo de la cooptación del equipo directivo): «la política anquilosada y racionalista tipo Maurras, del abstencionismo apriorístico, de las leyes naturales siderales que rigen la sociedad, está condenada al marasmo, al fracaso, a la abdicación en el momento resolutivo» (*C 1, §48, 129*). Según Gramsci, por lo tanto, estas son las características fundamentales que se atribuyen a la concepción bordiguiana del centralismo orgánico. De hecho, como se indica explícitamente unas páginas más tarde, «en la concepción de Maurras hay muchos rasgos similares a ciertas teorías catastróficas formales de cierto sindicalismo o economismo [...] Todo abstencionismo político se basa en esta concepción (abstencionismo político en general, no sólo parlamentario). Mecánicamente se producirá el hundimiento del adversario si, con un método intransigente, se le boicotea en el campo gubernamental (huelga económica, huelga o inactividad política)» (*C 1, §53, 131*). Aunque Gramsci aquí sostiene que «el ejemplo clásico italiano es el de los clericales después del 70» (*Ibid.*), en deferencia a la *non expedit* papal, la analogía con ciertas tesis de Bordiga, o al menos con la imagen que se proporciona en la secuela de los *Cuadernos*, en la que se le acusa de materialismo grosero (*C 7, §35, 171*), «extremismo "economista"» (*C 9, §26, 26*), «"jacobinismo" decadente» (*C 10 I, §1, 118*), mientras que las bordiguianas *Tesis de Roma* se definen «un ejemplo típico de bizantinismo» (*C 9, §63, 45*), a las cuales «se puede emparentar la forma mental de don Ferrante» (*C 14, §25, 117*). Otra analogía se sugiere en *C 1, §54, 132* por la estrategia adoptada por el comando británico en la batalla de Jutlandia: «centralizó "orgánicamente" el plan en la nave almirante: las otras unidades debían "aguardar órdenes" cada vez», con resultados por debajo de las expectativas, «porque en cierto punto, el almirante perdió la comunicación con las unidades combatientes y éstas cometieron error tras error». El vínculo entre las cuatro notas del *Cuaderno 1* mencionadas has-

ta ahora se confirma por su reanudación, junto con otros textos, en dos notas contiguas de *C 13, §37* y *§38*.

En *C 3, §56* la cuestión del centralismo orgánico se investiga más a fondo: ahora la comparación es con «un tipo de dirección de casta y sacerdotal», que concibe «la "ideología" [...] como algo artificial y mecánicamente superpuesto» y no, «históricamente, como una lucha incesante». De hecho, «el centralismo orgánico imagina poder fabricar un organismo de una vez por todas, ya perfecto objetivamente perfecto. Ilusión que puede ser desastrosa, porque hace que se ahogue un movimiento en un pantano de disputas personales académicas» (*Ivi, 58*). En *C 4, §33, 164* – «si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a relaciones puramente burocráticas, formales: los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (centralismo orgánico» – y *C 6, §128, 101* – «el centralismo orgánico, con el mando concebido marcialmente y "abstractamente", está vinculado a una concepción mecánica de la historia y del movimiento, etcétera» – se sanciona la identificación entre «centralismo orgánico» y «centralismo burocrático» y su oposición al «centralismo democrático».

Un punto de inflexión ocurre en *C 9, §68, 49-50*, titulado *Maquiavelo. Centralismo orgánico y centralismo democrático.* Aquí, después de una serie de observaciones sobre las «relaciones económicas y políticas reales que hallan su forma organizativa su articulación y su funcionalidad en las manifestaciones de centralismo orgánico y de centralismo democrático en una serie de campos: en la vida estatal (unidad, federalismo, etcétera), en la vida interestatal (alianzas, formas diversas de constelaciones políticas internacionales), en la vida de los partidos políticos y de las asociaciones sindicales económicas (en un mismo país, entre países distintos, etcétera)», todavía basado en el contraste entre las dos concepciones, Gramsci finalmente llega al corazón del problema: primero propone una distinción dentro de las «teorías del centralismo orgánico entre aquellas que ocultan un programa político preciso de predominio real de una parte sobre el todo (ya sea que esta parte esté constituida por un estrato como el de los intelectuales, ya sea que esté constituida por un grupo territorial privilegiado) y aquellas que son pura posición unilateral (también propia de intelectuales), o sea un hecho sectario o de fanatismo, inmediatamente, y que, ocultando un programa de predominio, está sin embargo me-

nos acentuado como hecho político consciente». Luego dice que, en realidad, para este último, «el nombre más exacto es el de centralismo burocrático: la organicidad no puede serlo más que del centralismo democrático, el cual es precisamente un "centralismo en movimiento" por así decirlo, o sea una continua adecuación de la organización al movimiento histórico real y es orgánico precisamente porque toma en [...] cuenta algo relativamente estable y permanente o por lo menos que se mueve en una dirección más fácil de preverse, etcétera [...] En los partidos que representan grupos socialmente subalternos, el elemento de estabilidad representa la necesidad orgánica de asegurar la hegemonía no a grupos privilegiados: sino a las fuerzas sociales progresistas [...] En todo caso lo que importa observar es que en las manifestaciones del centralismo burocrático a menudo la situación se ha formado por falta de iniciativa, o sea por el primitivismo político», mientras que «el centralismo democrático es una fórmula elástica, que se presta a muchas "encarnaciones"; vive en cuanto que es interpretada continuamente y continuamente adaptada a las necesidades: consiste en la búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente disformidad y distinto y opuesto en la aparente uniformidad , y en el organizar y conectar estrechamente lo que es semejante [...] Exige una unidad orgánica entre teoría y práctica, entre estratos intelectuales y masa, entre gobernantes y gobernados», mientras que «en la concepción "burocrática" [...] no existe unidad sino un pantano estancado superficialmente calmado y "mudo", y no federación sino saco de papas, o sea yuxtaposición mecánica de "unidades" individuales sin relación entre sí».

De ahora en adelante, aún manteniéndose las piedras angulares de la concepción gramsciana del partido y su organización, ésta ya no se expresará en la oposición «centralismo democrático» *vs.* «centralismo burocrático» ≈ «centralismo orgánico», sino en ese «centralismo democrático» ≈ «centralismo orgánico» *vs.* «centralismo burocrático». Este cambio terminológico está relacionado con el uso frecuente y generalmente con una acepción positiva en los *Cuadernos* del término "orgánico" y similares, con respecto al cual la fórmula bordiguiana aparece de alguna manera en contraste. Así, a partir de *C 4, §33, 164,* la «burocracia» de las relaciones entre dirigentes y dirigidos atribuida al centralismo orgánico se opone a la necesidad de «adhesión *orgánica* [las cursivas son mías]» entre ellos; en las preguntas de *C 4, §66, 221,* se hace hincapié en la necesidad de la volun-

tad de «*centralizarse organizativa* [las cursivas son mías] y políticamente». Más adelante, en C 6, *§84, 70-71*, hablando de «diletantismo y disciplina", desde el punto de vista del *centro organizativo* [las cursivas son mías] de una agrupación», Gramsci mantiene la necesidad «de asimilar a la fracción más avanzada de la agrupación toda: es un problema de educación de masas, de su "conformación" según las exigencias del fin a alcanzar», especificando que «la continuidad "jurídica" del centro organizativo no debe ser de tipo bizantino-napoleónico, o sea según un código concebido como perpetuo, sino romano-anglosajón, o sea cuya característica esencial consiste en el método, realista, siempre ligado a la vida concreta en perpetuo desarrollo», en una palabra, como explica el propio Gramsci inmediatamente después, del tipo «*orgánico*» [las cursivas son mías]. Y nuevamente en *C 6, §97, 83*: «si bien es verdad que todo partido es partido de una sola clase, el jefe debe apoyarse en ésta y elaborar en ella un estado mayor y toda una jerarquía; si el jefe es de origen "carismático", debe renegar de su origen y trabajar para hacer orgánica la función de la dirección, orgánica y con las características de la permanencia y continuidad», lo que ocurre solo cuando «el jefe no considera a las masas humanas como una herramienta servil [...] para alcanzar los objetivos y luego tirar, pero tiende a lograr fines políticos *orgánicos* [las cursivas son mías] de los cuales estas masas son el protagonista histórico necesario». En *C 8, §213, 327*: «los intentos de movimientos culturales "hacia el pueblo" – universidades populares y similares – han degenerado siempre en formas paternalistas: por otra faltaba en ellos toda originalidad tanto de pensamiento filosófico como de *centralización organizativa*» [las cursivas son mías]. Este último, por otro lado, siempre ha constituido «la fuerza de las religiones y especialmente del catolicismo», porque «sienten enérgicamente la necesidad de la unidad de toda la masa religiosa y luchan por no separar nunca los estratos superiores de los estratos inferiores». La validez del modelo jerárquico católico se reafirma en *C 9, §101, 73*, en el que se reconoce al papado por la eficacia de «su organización práctica de *centralización del organismo* [las cursivas son mías] eclesiástico».

El cambio terminológico de Gramsci se refleja de manera diversa en la continuación de los *Cuadernos*: los segundos borradores de los pasajes citados anteriormente, en los que la expresión "centralismo orgánico" se refería a la fórmula bordighiana, a saber *C 11, §67*, que incorpora *C 4, §33*, y *C 13, §38*, constituido por la unión

de *C 1, §49* y §54, no presentan, como sucede a menudo en los Textos C tardíos, variaciones sustanciales con respecto a los escritos originales, sin perjuicio de la adición de la expresión "llamado" a la fórmula «centralismo orgánico» en el significado sinónimo de «burocrático», que también se encuentra en la primera parte de *C 13, §36* que abarca *C 9, §68*. Un uso similar aparece en *C 15, §13, 191*, en el que como una manifestación de «fetichismo», «cualquier forma del *llamado* [las cursivas son mías] "centralismo orgánico", el cual se basa en el presupuesto, que es cierto sólo en momentos excepcionales, de enardecimiento de las pasiones populares, de que la relación entre gobernantes y gobernados es dada por el hecho de que los gobernantes asumen los intereses de los gobernados y por lo tanto "deben" tener su consenso, o sea que debe darse la identificación del individuo con el todo, el todo (cualquier organismo que éste sea) estando representado por los dirigentes».

En el Texto B de *C 14, §48, 137-138*, titulado *Pasado y presente. Centralismo orgánico y centralismo democrático. Disciplina*, leemos en cambio que esta última, entendida «ciertamente no como pasiva y supina recepción de órdenes, como mecánica ejecución de una consigna (lo que sin embargo también será necesario en determinadas ocasiones, como por ejemplo en medio de una acción ya decidida e iniciada), sino como una consciente y lúcida asimilación de la directiva a realizar, [...] no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que sólo limita el arbitrio y la impulsividad irresponsable», al menos en el caso en que el «"origen del poder que ordena la disciplina" es [...] "democrático", esto es, si la autoridad es una función técnica especializada y no un "arbitrio" o una imposición extrínseca y externa», de modo que la disciplina misma alcance a constituir «un elemento necesario de orden democrático, de libertad»: la identificación entre el centralismo orgánico y democrático aparece a esta altura tan obvia que ya no es ni siquiera el tema de discusión.

GIUSEPPE COSPITO

**Cesarismo**

Categoría difundida y debatida en la politología de la época, en los *Cuadernos* a menudo está presente junto a «bonapartismo» (*C 4, §66, 223*), término más tradicionalmente marxista, para indicar en primer lugar la «influencia del elemento militar» cuando es también «influencia y peso del estrato social en el cual el elemento técnico militar [...] tiene especialmente su origen» (*Ivi, 222*; casi sin cambios en el Texto *C 13, §23, 56*). Respecto a «bonapartismo», siem-

pre entendido negativamente, Gramsci parece atribuir a la palabra «cesarismo» un espectro interpretativo más variado, aunque la diferencia entre los dos términos nunca se hace explícita.

La expresión se profundiza en dos notas del *C 9, §133* y *§136* –más tarde fusionadas en el Texto C (*C 13, §27*) –, ambas tituladas *El cesarismo* (título otorgado después del título general de rúbrica *Maquiavelo*). Se puede decir que «el cesarismo o bonapartismo expresa una situación en la que las fuerzas en lucha se equilibran de modo catastrófico, o sea que se equilibran de modo tal que la continuación de la lucha no puede concluir más que con la destrucción recíproca» (*C 9, §133, 102*); pero el cesarismo, «si bien expresa siempre la solución "arbitral", confiada a una gran personalidad», entre dos fuerzas equivalentes ya debilitadas por la lucha mutua, «no tiene siempre el mismo significado histórico. Puede haber un cesarismo progresista o un cesarismo regresivo» (*Ibid.*). El cesarismo es progresista «cuando su intervención ayuda a la fuerza progresista a triunfar aunque sea con ciertos compromisos limitativos de la victoria; es regresivo cuando su intervención ayuda a triunfar a la fuerza regresiva, también en este caso con ciertos compromisos y limitaciones, que no obstante tienen un valor, un alcance y un significado distintos que en el caso precedente» (*Ibid.*). César y Napoleón son para Gramsci ejemplos de cesarismo progresivo, Napoleón III y Bismarck lo son de cesarismo regresivo. En el «mundo moderno», precisa Gramsci, «con sus grandes coaliciones de carácter económico-sindical y político de partido, el mecanismo del fenómeno cesarista es distinto del que fue hasta Napoleón III». En la época caracterizada por el parlamentarismo, el compromiso típico del cesarismo es posible a nivel parlamentario, a partir de los gobiernos de coalición: «Se puede tener "solución cesarista" incluso sin un César, sin una gran personalidad "heroica" y representativa. El sistema parlamentario dio el mecanismo para tales soluciones de compromiso» (*Ivi, 102-103*).

Y el cesarismo, más que militar, es policial, entendiendo la «policía en sentido amplio», en el sentido «no sólo del servicio estatal destinado a la represión de la delincuencia, sino del conjunto de fuerzas organizadas por el Estado y por los particulares para tutelar el dominio [político y económico] de la clase dirigente» (*Ibid.*).

Gramsci añade que «la fase catastrófica puede establecerse por deficiencia política [momentánea] de la fuerza dominante tradicional, y no ya por una deficiencia orgánica insuperable necesaria-

mente» (*C 9, §136, 105*): es decir que, por ejemplo, puede tener su causa más que en un real equilibrio entre las fuerzas fundamentales, en el hecho de que la fuerza tradicionalmente dominante está dividida entre facciones y, por lo tanto, deja espacio a la fuerza antagonista, aunque ésta no esté todavía lo suficientemente madura como para ser una candidata seria al poder. Entonces el componente cesarista interviene (ese fue, según Gramsci, el caso de Napoleón III) para salvaguardar el desarrollo histórico según las directrices básicas del desarrollo real de las fuerzas fundamentales en juego. Por esta razón, hasta el cesarismo de Napoléon III puede ser considerado «objetivamente progresista, si bien no como el de César o el de Napoleón I» (*Ibid.*). Es importante destacar no sólo que Gramsci se aleja del juicio expresado por Marx en su celebre *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, sino que estas observaciones modifican el modelo fundamentado en la clara dicotomía «bonapartismo progresista»/«bonapartismo regresivo». Aquí hay un bonapartismo «objetivamente» (relativamente) progresista, que no altera los equilibrios globales de la sociedad para crear un nuevo tipo de Estado, sino que garantiza solo el congelamiento de los equilibrios fundamentales que ya se han logrado: «El cesarismo de César y de Napoleón I fue, por decirlo así, de carácter cuantitativo-cualitativo, es decir, representó la fase histórica de paso de un tipo de Estado a otro tipo, un paso en el que las innovaciones fueron tantas cuantitativamente y tales, que representan una completa transformación cualitativa. El cesarismo de Napoleón III fue sólo y limitadamente cuantitativo; no hubo paso de un tipo de Estado a otro, sino sólo "evolución" del mismo tipo, según una línea ininterrumpida» (*Ibid.*). Otra característica del cesarismo en el hecho de que «el equilibrio de perspectivas catastróficas no se da entre fuerzas contrarias que en último análisis podrían fundirse y unificarse, aunque fuese después de un proceso fatigoso y sangriento, sino entre fuerzas cuyo conflicto es irremediable históricamente y se profundiza aún más especialmente con el advenimiento de formas cesaristas» (*Ibid.*): la lucha entre burguesía y proletariado parece ser, según el autor, una lucha que no tiene la posibilidad de un compromiso duradero.

Otra nota en cuyo título aparece la categoría de cesarismo es un Texto B, *C 14, §23*, titulado *Maquiavelo. Cesarismo y equilibrio «catastrófico» de las fuerzas político-sociales*. Gramsci complica el marco de comprensión de los fenómenos cesarísticos subrayando que sería un error creer que «todo el

nuevo fenómeno histórico se debe al equilibrio de las fuerzas "fundamentales"; hay que ver también las relaciones que existen entre los grupos principales (de diverso género, social-económico y técnico-económico) de las clases fundamentales y las fuerzas auxiliares guiadas o sometidas a la influencia hegemónica. Así, no se comprendería el golpe de Estado del 2 de diciembre sin estudiar la función de los grupos militares y de los campesinos franceses» (*C 14, §23, 116*). También el «caso Dreyfus» pertenece a la casuística histórica del cesarismo, como ejemplo de cesarismo incumplido, de movimiento que impidió la salida cesarista que se estaba preparando: «son elementos del mismo bloque social dominante los que frustran el cesarismo de la parte más reaccionaria del bloque mismo» (*Ibid.*), apoyándose en partes y fracciones de las clases subalternas.

Finalmente, *César y el cesarismo* es el título de *C 17, §21*, sin embargo la "rúbrica" a la que pertenece ya no es *Maquiavelo*, sino *Temas de cultura*: «La teoría del cesarismo, que hoy predomina [...] ha sido introducida en el lenguaje político de Napoleón III, el cual no fue ciertamente un gran historiador o filósofo o teórico de la política. Es cierto que en la historia romana la figura de César no se caracteriza sólo o principalmente por el "cesarismo" en este sentido estricto» (*Ivi, 314*). Gramsci continúa su nota con una valoración de la función y del papel de Julio César.

GUIDO LIGUORI

**Ciencia de la política**

Entre los marxistas de su tiempo, Gramsci fue probablemente el único que utilizó de forma positiva la expresión «ciencia política» o «ciencia de la política». Mientras que el término «sociología» en los *Cuadernos* siempre aparece con una connotación marcadamente negativa (es notoria la aversión gramsciana hacia la "sociología marxista" propuesta por Bujarin y sus críticas al formalismo y al empirismo de la sociología "burguesa"), la expresión «ciencia política» en sus apuntes tiene, en cambio, una indiscutible acepción positiva. No es difícil notar que uno de los objetivos de los *Cuadernos*, tal vez el más demandante, es precisamente la elaboración de una ciencia de la política adecuada a la filosofía de la praxis, es decir al marxismo.

Cualesquiera que sean los motivos que hayan llevado a Gramsci a valorar positivamente la ciencia de la política, el hecho es que su obra – aunque aborda variados argumentos, hoy clasificables desde el punto de vista académico como filosóficos, antropológicos, sociológicos, estéticos, etc. – puede ser sustancialmente considerada una

reflexión sobre la acción y las instituciones políticas (hegemonía, voluntad colectiva, Estado, sociedad civil, partidos, etc.). En efecto, Gramsci examina todas las esferas del ser social considerando como punto de partida su relación con la política. Por otra parte, es exactamente la reflexión sobre la ciencia política la que desmiente en la forma más clara una de las más difundidas lecturas de la obra gramsciana, es decir aquella que hace de Gramsci un pensador fragmentario, cuyo trabajo teórico faltaría (ya sea por autónoma decisión metodológica, ya sea por la coerción de las condiciones objetivas bajo las cuales trabajaba) de una estructura sistemática. No creo que sea así: me parece que los "cuadernos especiales" son intentos (no siempre logrados, es cierto) de pasar del método de la investigación, típico de los "cuadernos misceláneos" hacia el de la exposición a través de la creación de una *démarche* que va dialécticamente, como en *El Capital,* de lo abstracto a lo concreto. Son muchos los núcleos expositivos (en sentido marxiano) presentes en los *Cuadernos*.

Quisiera dar aquí un solo ejemplo, obtenido precisamente de la reflexión gramsciana sobre la política. Gramsci afirma que el primer elemento de la ciencia y del arte políticos es que realmente existen «gobernantes y gobernados» (*C 15, §4, 175*). Este «primer elemento» tiene en los *Cuadernos* la misma función metodológica que tiene la mercancía en la exposición dialéctica presente en *El Capital* de Marx: se trata de una figura abstracta (de una "célula") que contiene potencialmente todas las determinaciones más concretas de la totalidad. El concepto más concreto de la teoría política de Gramsci, o sea el de «Estado integral» (sociedad política + sociedad civil, coerción + consenso, dictadura + hegemonía, etc.) tiene todas sus determinaciones – entre otras: cómo se gobierna, por qué se obedece, etc. – ya contenidas en este primer elemento abstracto, o sea en la relación entre gobernantes y gobernados. Y así como Marx lo hizo con la forma mercancía, Gramsci muestra la historicidad de este primer elemento: también la relación entre gobernantes y gobernados tiene una génesis (en la sociedad de clases) y por consiguiente una posibilidad de superación (en la «sociedad regulada», sin clases, o sea en el comunismo). Si se quiere insistir en la comparación con Marx, se puede decir que los *Cuadernos* contienen al mismo tiempo los *Grundrisse* (los "cuadernos misceláneos") y los primeros esbozos de *El Capital* (los "cuadernos especiales").

Gramsci utiliza en los *Cuadernos* el concepto de política en dos principales acepciones, que se

podrían llamar "amplia" y "estrecha". En su acepción amplia, «política» está identificada con libertad, con universalidad, o, más precisamente, con todas las formas de praxis que superan la sencilla recepción pasiva o la manipulación de los datos inmediatos de la realidad (recepción y manipulación que marcan gran parte de la praxis técnico-económica y de la praxis cotidiana en general) dirigiéndose conscientemente por el contrario hacia la totalidad de las relaciones subjetivas y objetivas. Se puede entender mejor este enfoque si se observa que, en tal acepción amplia, política en Gramsci es sinónimo de «catarsis», es decir del pasaje de la particularidad a la universalidad, del determinismo a la libertad (*C 10 II, §6, 142*). En efecto, es ontológicamente correcto decir, como Gramsci lo hace reiteradamente, que "todo es política", o sea que *todas las formas de praxis* implican esa potencialidad del momento catártico, o sea la potencialidad de un pasaje de la esfera de la manipulación inmediata – de la recepción pasiva de la realidad – a la dimensión de la totalidad, del cambio activo del mundo social. En otras palabras: de un pasaje de la conciencia "egoísta-pasional" (puramente particular) a la conciencia "ético-política") o universal (a la conciencia de nuestra participación en el género humano). Gramsci presenta en los *Cuadernos* muchos ejemplos de este momento catártico en muchas esferas del ser social, desde el terreno de las ideologías (pasaje del sentido común heteróclito al buen sentido crítico y a una concepción del mundo orgánica, como en la "filosofía sistemática de los filósofos") hasta el del arte y la literatura (elaboración estética de una perspectiva nacional-popular, verdaderamente universal-concreta y ya no abstractamente cosmopolita, etc.)

Además de esta acepción amplia, Gramsci presenta en los *Cuadernos* un concepto estrecho de política, precisamente uno propio de la ciencia política y que involucra el conjunto de las prácticas y objetivaciones directamente relacionadas con las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados. Y bien, si en su acepción amplia, es decir la de catarsis, la política es para Gramsci un momento insuprimible y constitutivo de la misma estructura ontológica del ser social, en esta segunda acepción la política, en cambio, le aparece como algo *históricamente transitorio*: Gramsci no es un "politólogo" (y mucho menos un "politólogo" con desviaciones politicistas), sino un *crítico de la política*, en el mismo sentido en el que Marx no es un "economista" (y aún menos un "economicista"), sino – según sus propias palabras – un *crítico de la economía política*,

en la medida en que pone los hechos económicos en relación, por una parte, con la totalidad social, y, por la otra, con el devenir histórico.

Siguiendo los pasos de Marx, Gramsci asume una posición similar frente a la ciencia política. Si Marx reconoce los conceptos de mercancía y valor, elaborados por la economía política que lo precedió, como puntos de partida de su propia reflexión, también Gramsci sabe que en la esfera de la praxis y de las instituciones políticas – según teóricos que van desde Maquiavelo a Mosca – el «primer elemento es que existen verdaderamente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte políticos se basan en este hecho primordial, irreductible (en ciertas condiciones generales)» (*C 15, §4, 175*). Sin embargo, así como para Marx frente al capital, también para Gramsci no estamos frente a un hecho "natural", "eterno": «La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que no existe una "naturaleza humana" abstracta, fija e inmutable […] sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, o sea un hecho histórico averiguable, dentro de ciertos límites, con los métodos de la filología y de la crítica. Por lo tanto, la ciencia política debe ser concebida en su contenido concreto (y también en su formulación lógica) como un organismo en desarrollo» (*C 13, §20, 48*). Esta visión historicista lo lleva a dialectizar su primer elemento (que resulta, sin embargo, el punto de partida de su misma construcción de ciencia política) y, en consecuencia, a formular esas preguntas, de relevancia metodológica crucial: «¿Se quiere que haya siempre gobernados y gobernantes o bien se quieren crear las condiciones en las que la necesidad de existencia de esta división desaparezca?, o sea, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que ésta es sólo un hecho histórico, que responde a ciertas condiciones?» (*C 15, §4, 175-176*). Dado que Gramsci adopta, sin duda, la segunda alternativa puesta en sus dos preguntas, es evidente que para él el primer elemento de la política (como para Marx la "célula" constituida por la mercancía y su forma valor) no es un hecho natural y eterno, sino un proceso histórico.

La historicidad de la política, concebida como un "organismo en desarrollo", no se refiere por lo tanto solo a sus categorías estructurales-inmanentes: es la misma esfera política (en su sentido estrecho, o sea como relación entre gobernantes y gobernados) la que

tiene según Gramsci un carácter histórico. Esta esfera tiene una génesis histórica, ya que la política solo existe cuando hay gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos; y esta visión no resulta de la "naturaleza humana", sino de relaciones sociales históricas-concretas (o sea, en último análisis, esta se remonta «a una división de los grupos sociales», es decir, a la división de la sociedad en clases (*Ibid.*). Para Gramsci esta división no siempre fue ni será, ya que podrá desaparecer en la «sociedad regulada» (comunista), en la que será superada la división de la sociedad en clases antagónicas. En efecto, en esa sociedad regulada Gramsci supone que «el elemento Estado-coerción [y, se podría decir, también la división entre gobernantes y gobernados, NdA] se puede imaginar extinguible a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)» (*C 6, §88, 76*).

Por lo tanto, no hay evidencia en los *Cuadernos* del presunto "politicismo" que algunos intérpretes le atribuyen. La política entendida en su sentido amplio como catarsis, es una determinación que no se puede eliminar de la praxis humana y, por consiguiente, cuando Gramsci dice y reitera que "todo es política", no violenta lo real, sino que indica, al contrario, un aspecto esencial del ser social, o sea el momento de la articulación entre subjetividad y objetividad, entre libertad y causalidad, entre particularidad y universalidad. Y cuando la política se manifiesta en su sentido estrecho, o sea como relación de poder entre gobernantes y gobernados, sentido propio de la ciencia política incluso de su tiempo, Gramsci lo presenta como algo que será dialécticamente superado, o sea *aufheben* (conservado, eliminado y alzado a un nivel superior) en la sociedad regulada, en el comunismo. Por eso podemos decir que Gramsci no es un "científico político", un politólogo, sino – en el sentido estrictamente marxiano de la expresión – un *crítico* no solo de la política como relación entre gobernantes y gobernados, sino también de la ciencia política tal cual ha sido construida en la modernidad.

CARLOS NELSON COUTINHO

**Clase, clases**

En los *Cuadernos* no existe una definición del concepto de clase, categoría fundamental en el marxismo, aunque se repite en ellos muy a menudo. Las pocas apariciones de «clase» en las *Cartas de la cárcel* son prácticamente insignificantes, pero debe tenerse en cuenta que el concepto marxista de la clase es repetido por Gramsci con mucha insistencia (en seis ocasiones: casi la mitad del total) en lo

que se puede definir como un ciclo pequeño de cartas a su cuñada Tania (y quizás también a Piero Sraffa) sobre el tema de los judíos y el antisemitismo (*LC 472*, 28 de septiembre de 1931; *LC 475*, 5 de octubre de 1931; *LC 480*, 12 de octubre de 1931; *LC 532*, 8 de febrero de 1932). La ausencia de una definición teórica rigurosa, abstracta, de «clase» se explica por el hecho de que el concepto es utilizado operacionalmente por Gramsci y, por lo tanto, se refiere necesariamente a contextos discursivos precisos y diversificados, de modo que el término es continuamente adjetivado (no solo gramaticalmente sino sobre todo semántica y políticamente). Por esta razón, son necesarias referencias a otros términos que especifiquen el concepto (burguesía, clase trabajadora, clase media, clase urbana, etc.) y a los sinónimos que probablemente se derivan de un deseo prudente de evadir la censura de la prisión que está bien presente en Gramsci (grupo social, subordinado, grupo económico, etc.). A este respecto, el hecho de que solo a partir de *Cuaderno 3* (1930) Gramsci prefiere adoptar «grupo social» en lugar de «clase» para escapar de la censura se confirmaría por el hecho de que la palabra «clase» se concentra durante aproximadamente una cuarta parte de las menciones totales (más de 500 ocurrencias singulares y tantas en plural) en los dos primeros *Cuadernos* solamente (y muchas de las restantes son Textos C tomados de *Cuaderno 1* y *Cuaaderno 2*). La expresión «lucha de clases» también es muy rara en los *Cuadernos* (solo siete veces) y siempre está presente solo en notas bibliográficas sobre textos de otras personas, entre las cuales se destaca una referencia a Sorel (*C 4, §31, 159*, luego Texto C: *C 11, §66, 338*) y uno sobre la supuesta ausencia de lucha de clases en los Estados Unidos (*C 3, §68, 67,* luego Texto C: *C 22, §16, 94*).

Sin embargo, es muy esclarecedor aclarar la trama conceptual que define el concepto de clase en Gramsci, el contraste constante en los *Cuadernos* entre «clase» y «casta»: la casta es un residuo del pasado (*C 6, §116, 94*; *C 8, §187, 312* y *passim*) y, al mismo tiempo, significativamente, característicos de Oriente (*C 5, §90, 313*; *C 6, §32, 33*; *C 7, §71, 191* y *passim*). El concepto de «casta» siempre se connota negativamente y se considera sinónimo de «“camarilla”, “conventículo”, “pandilla”, “corrillo”, etcétera» (*C 8, §81, 256*); en resumen, la clase es a casta como la modernidad capitalista es para la Edad Media feudal, lo que, por supuesto, no excluye la recurrencia de las formas de castas en las sociedades modernas sino, precisamente, aparecen como un fenómeno regresivo y, más precisamente,

degenerativo; así, por ejemplo, el «brescianismo», entendido como «espíritu "económico-corporativo", "privilegiado" de casta y no de clase, de carácter político-medieval y no moderno» (*C 9*, §*42*, *35*, Texto A), entonces, aún más claramente en el correspondiente Texto C: «oposición a toda forma de movimiento nacional-popular, determinada por el espíritu económico-corporativo de casta, de origen medieval y feudal» (*C 23*, §*8*, *110*).

No faltan los adjetivos de "clase" que podríamos definir como sociológicos, es decir, no rigurosos según el punto de vista marxista y, a veces, abiertamente contradictorios con la estructura general del pensamiento gramsciano: ver el uso de «clase política» (pero justificado por la referencia al pensamiento de Gaetano Mosca), de «clase militar-burocrática», de «clase culta» e, incluso, de «clase intelectual» (en evidente contradicción con la definición gramsciana de intelectuales). Uno de los pasajes en los que aparece la expresión «clase intelectual», que, a partir de Hegel, se refiere a la relación establecida por Marx entre la «filosofía alemana clásica» y la política «francesa», debe leerse en todo caso, dado que la referencia de Gramsci parece polémica hacia aquellos marxistas que hacen suya la posición descrita allí: «Lo que es "política" para la clase productiva se convierte en "racionalidad" para las clases intelectuales. Lo extraño es que los marxistas consideran superior la "racionalidad" a la política, la abstracción ideológica a la concreción económica. Sobre esta base de relaciones históricas es que debe explicarse el idealismo filosófico moderno» (*C 1*, §*151*, *190*, Texto A). No es casualidad que la expresión ambigua «clase intelectual» desaparezca por completo en la reescritura del Texto C: «En realidad, el paralelo [«entre la práctica francesa y la especulación alemana», NdA] puede ser definido: lo que es "práctica" para la clase fundamental se vuelve en "racionalidad" y especulación para sus intelectuales (sobre esta base de las relaciones históricas se debe explicar todo el idealismo filosófico moderno)» (*C 10 II*, §*61*, *231*).

Por otro lado, los usos frecuentes de «clase dirigente» y «clase dominante» (en la que prevalece claramente la forma singular) en oposición a las «clases subalternas» y las «clases populares» (en las que prevalece, aún más claramente la forma plural) constituyen las características fundamentales del pensamiento gramsciano. La expresión «clase revolucionaria» siempre ha sido históricamente rechazada y, por lo tanto, puede referirse a la burguesía (especialmente la francesa) cuando se dedica a su revolución; de ma-

nera similar, la bella (y rara en los *Cuadernos*) expresión «clase histórica» se refiere a la burguesía italiana del *Risorgimento*, en oposición a la pequeña burguesía («el Partido de Acción no se apoyaba específicamente en ninguna clase histórica»: *C 1, §44, 106*; Texto C: *C 19, §24, 387*), pero el uso de Gramsci de la expresión en referencia a la burguesía italiana del siglo XVI (desaprobando el malentendido del crítico Ireneo Sanesi sobre las comedias de ese siglo) es notable: «Para Sanesi, los escritores de la nueva clase histórica son retrógrados y son revolucionarios los escritores cortesanos: es asombroso» (*C 5, §104, 322*).

Pero nada revela mejor la decisiva estructura marxista del pensamiento gramsciano que el uso del concepto de «clase fundamental», que siempre y exclusivamente se refiere a la burguesía y la clase trabajadora: «Aunque sea cierto que para las clases [*fondamentali*, en el original, NdE] productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción» (*C 10 II, §61, 232*).

RAUL MORDENTI

**Coerción**

El lema tiene en los textos carcelarios una amplia gama de aplicaciones, que van desde la teoría de la educación hasta la teoría política propiamente dicha y que generalmente no tiene un valor intrínsecamente negativo, ya que en los diversos campos Gramsci parece comprender la necesidad, e incluso la positividad, de un componente coercitivo. En su carta a Giulia del 30 de diciembre de 1929, de hecho, escribe sobre la educación de su hijo Delio y subraya cómo esta se basa en una concepción excesivamente «metafísica», construida en torno al supuesto de que el niño ya está potencialmente presente en el hombre, que bastaría dejar desarrollar ese elemento latente con una simple ayuda y sin «coacción», de ahí que concluye: «Yo en cambio pienso que el hombre es toda una formación histórica obtenida con coacción (entendida no sólo en el sentido brutal y violencia externa) y sólo esto pienso: que de otra manera caeríamos en una forma de trascendencia o inmanencia» (*LC 301).* Es el mismo tipo de coerción que permite a «un estudioso de cuarenta años» permanecer sentado en una mesa durante varias horas seguidas: ¿habría podido hacerlo – se pregunta Gramsci – «si de niño no hubiese adquirido coactivamente, por coacción mecánica, los hábitos psicofísicos apropiados?» (*C 12, §2, 377*). Sin embargo, la asunción de ciertos hábitos a través de la coerción no

es suficiente para que un individuo encuentre su lugar dentro de los mecanismos que regulan la convivencia social. En este caso – señala Gramsci – se necesita algo más, ya que el respeto al orden jurídico constituido por ese conjunto de reglas sobre las que se organiza «la vida de los hombres entre sí» no puede derivar solo de una imposición externa, debe ser fruto de una convicción espontánea: debe madurar «por necesidad reconocida y propuesta a sí mismos como libertad y no por simple coacción» (*Ivi, 374*).

Gramsci llega a conclusiones similares tras un razonamiento sobre el Estado que se desarrolla en el *Cuaderno 6*. Tras partir de una afirmación de Guicciardini según la cual «para la vida de un Estado dos cosas son absolutamente necesarias: las armas y la religión» (*C 6, §87, 75*) y después de haberlo articulado en una serie de pares de opuestos – «fuerza y consenso, coerción y persuasión, Estado e Iglesia, sociedad política y sociedad civil, política y moral (historia ético-política de Croce), derecho y libertad, orden y disciplina, [...] violencia y fraude» (*Ivi, 75*) –, Gramsci afirma que «en la noción general de Estado entran elementos que deben reconducirse a la noción de sociedad civil (en el sentido, podría decirse, de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción)» (*C 6, §88, 76*). Este argumento – continúa – se vuelve fundamental en una doctrina del Estado según la cual el propio Estado tiende a agotarse: cuantos más elementos de «sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)» se afirman, más tiende «el elemento Estado-coerción» a su extinción. La extinción del Estado, que es una situación de un «Estado sin Estado», presupone una aceptación espontánea de las leyes, una aceptación libre «y no por coerción, como impuesta por otra clase, como cosa externa a la conciencia» (*Ibid.*). Es una situación en la que se vislumbra una forma de derecho y justicia regulada por instituciones específicas que no hacen nada con las «caducas» del pasado, que no han sido «más que coerción, opresión, deformación arbitraria de la vida pública y de la naturaleza humana» (*C 3, §3, 16*), hasta el punto de que algunos intelectuales han escrito al respecto en términos de una ecuación entre ley e injusticia.

En la indicación de los pares de opuestos en el contexto de *C 6, §87* Gramsci insertó «política y moral» como caracterización de la historia ético-política de Croce. Esto subraya con fuerza el hecho de que en el pensamiento crociano «la *ética* se refiere a la actividad de la sociedad civil, a la hegemonía; la *política* se refiere a la iniciativa y a la coerción esta-

tal-gubernativa» (*C 10 II, §41.III, 187*; cabe señalar que en el relativo Texto A, *C 7, §9, 150* no aparece «coerción» y leemos que la política corresponde «a la iniciativa estatal-gubernativa»). El mantenimiento de Croce de la distinción entre los dos momentos comporta consecuencias relevantes: colocando la distinción de una manera especulativa y abstracta, como consecuencia la «coacción estatal» funciona para yuxtaponer «civilizaciones y culturas diversas» organizándolas en una «"conciencia moral" contradictoria y al mismo tiempo "sincrética"» (*C 10 I, §7, 125*). Por tanto, conviene criticar en profundidad la posición de Croce desde el punto de vista del materialismo que, según el filósofo italiano, significa «"fuerza material", "coerción", "hecho económico", etcétera» (*C 10 II, §5, 142*). Precisamente en la óptica de la crítica a Croce, Gramsci recuerda que «entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción está la sociedad civil» (*C 10 II, §15, 149*) y que el Estado es el instrumento a través del cual la sociedad civil se adapta a la estructura económica; esto, sin embargo, solo puede suceder si los representantes del Estado son encomendados «del cambio producido en la estructura económica» (*Ibid.*). Esperar a que la sociedad civil se adapte a la nueva estructura económica «por vía de propaganda y de persuasión [...] es una nueva forma [...] de moralismo económico vacuo e inconcluyente» (*Ibid.*). También de esta forma parece confirmarse la necesidad del momento coercitivo.

Otro vasto campo de aplicación del concepto de coerción es el relativo a la relación con el sistema productivo y las necesidades inherentes al mismo. En el *Cuaderno 22* (*Americanismo y fordismo*), analizando el nuevo sistema productivo introducido en Estados Unidos con el taylorismo y las causas de su fracaso, Gramsci especifica que hace referencia al término coacción «no sólo en el sentido brutal», como en la carta a su esposa del día 30 de diciembre de 1929 (*LC 301*). Según Gramsci, el nuevo industrialismo estadounidense no fracasa gracias a la violencia, a las "presiones coercitivas" derivadas de la aplicación de nuevas técnicas de producción. Toda la historia del industrialismo, para Gramsci, se ha caracterizado por crecientes presiones coercitivas tendientes a disciplinar las inclinaciones naturales de los trabajadores, reduciendo la actividad de estos últimos «al único aspecto físico maquinal» (*C 22, §11, 82*), para subyugar los instintos naturales, «el elemento de "animalidad" del hombre» (*C 22, §10, 78*), para crear «normas y hábitos de orden, de exactitud, de precisión» a la altu-

ra de las exigencias de las formas de la vida colectiva «cada vez más complejas» debido al desarrollo del propio industrialismo. En las nuevas formas del industrialismo estadounidense (taylorismo) – continúa Gramsci – ciertamente hay un porcentaje mayor de brutalidad que en épocas anteriores, pero no basta con denunciar esto y decretar su irracionalidad, porque eso significaría ponerse en una condición de críticas insostenibles a todo proceso innovador. Por otro lado – recuerda Gramsci – lo nuevo siempre se ha afirmado sobre lo viejo mediante la «compulsión mecánica». Los instintos hoy definidos como «"animales"» son un avance sobre los «más primitivos» y esto es el resultado de procesos históricos caracterizados por costos muy altos en términos de vidas humanas y del «sometimiento de los instintos». Gramsci propone como ejemplos el «paso del nomadismo a la vida sedentaria y agrícola [...] las primeras formas de esclavitud de la gleba y del oficio, etcétera». Y agrega: «Hasta ahora todas las transformaciones del modo de ser y de vivir se han producido por coerción brutal, o sea a través del dominio de un grupo social sobre todas las fuerzas productivas de la sociedad». La «brutalidad inaudita» seleccionó (o "educó") al hombre apto «a las nuevas formas de producción y de trabajo […] arrojando al infierno de las subclases a los débiles y a los refractarios o eliminándolos del todo» (*Ivi, 79*). Cada proceso innovador implica costos, incluso en términos de vidas humanas. Pensar que esto no sucederá con los métodos tayloristas es ilusorio. El complejo de «compulsiones y coerciones directas e indirectas» (*C 22, §11, 84*), – desde la regulación y prohibición de la vida sexual hasta la liquidación casi total de los sindicatos, funcional para el desarrollo del modelo de fábrica fordista – es legítimo aunque sea solo en el sentido de que representa el último momento de la evolución de las formas históricas de vida. De modo que se puede estar más o menos de acuerdo pero «el principio de la coerción, directa e indirecta, en el ordenamiento de la producción y del trabajo es justo» (*Ivi, 81*). La «crisis orgánica» del orden burgués durante el primer período de la posguerra, caracterizada por «una crisis de las costumbres de extensión y profundidad inauditas», «se ha verificado contra una forma de coerción» (*C 22, §10, 79*) concebida para necesidad de la guerra, a cuya conclusión las masas ahora conscientes de su papel histórico reclamaron, por ejemplo, a través de los sindicatos, una nueva posición social y determinando, al mismo tiempo, la constitución del «hombre-colectivo actual» (*C 7, §12, 153*) así

como el cuestionamiento del papel de los grupos dominantes.

Ante esta nueva situación Gramsci plantea la cuestión de «una coerción de nuevo tipo» (*C 22, §10, 80*), frente a la cual el orden burgués no está preparado porque es consciente de que, al aplicarla, también liberaría la subjetividad de la nueva figura histórico-social constituida por el hombre colectivo. En efecto, en tanto que esta nueva coacción se basa en un equilibrio psicofísico del trabajador «no impuesto desde fuera» (*C 22, §11, 82*), sino «interior [...] propuesto por el trabajador mismo» (*Ibid.*), acelerará el proceso de adquisición de competencias críticas y, por tanto, la autonomía del trabajador. Se trata de «una coerción de nuevo tipo, en cuanto es ejercida por la élite de una clase sobre su propia clase» (*C 22, §10, 80-81*); una coacción que es «autocoerción, o sea, una autodisciplina» (*Ibid.*), que apunta a la autonomía de los productores y, por tanto, se opone también a los «medios coercitivos exteriores», es decir, a la militarización de la producción, como propone Trotsky (*C 22, §11, 81*). En la fábrica fordista, en cambio, la herramienta de persuasión que debería aliviar la coerción está constituida por salarios altos: «La coerción […] debe ser sabiamente combinada con la persuasión y el consenso y esto puede obtenerse […] mediante una mayor retribución» (*C 22, §13, 87*). Pero esto no basta para descargar la presión que se ejerce sobre los trabajadores, auténticamente "exprimidos" (*C 22, §11, 82*). Precisamente la incapacidad de los industriales estadounidenses para comprender la necesidad de un nuevo tipo de coerción, que ya no se impone desde el exterior, conduce al fracaso del nuevo industrialismo. Desde el punto de vista del autoaprendizaje, sin embargo, sería necesaria una revisión de la tarea educativa y formativa del Estado, que deberá elaborar «nuevos y más elevados tipos de civilización» (*C 13, §7, 21*) para adaptarse a los nuevos sistemas de producción, es decir un derecho tan universal que permita a cada individuo «incorporarse al hombre colectivo», y deberá ejercer sobre los individuos una «presión educativa» para obtener «su consenso y colaboración, haciendo que se conviertan en "libertad" la necesidad y la coacción» (*Ivi, 21-22*). En esencia, «la coerción es tal sólo para quien no la acepta, no para quien la acepta» (*C 14, §65, 152*). Desarrollar en relación con el desarrollo de las fuerzas sociales «no es coerción» sino el resultado de un «método acelerado». Para quienes, por «libre voluntad», siguen los ritmos de este desarrollo, la coerción adquiere el mismo significado que «lo que los religiosos

dicen de la determinación divina» (*Ivi, 152-153*).

En otro lugar Gramsci vuelve a la militarización de la producción y, aunque implícitamente, a la posición de Trotsky; en lugar de la expresión «medios coercitivos exteriores» (*C 22,* §*11, 81*) leemos aquí «disciplina exterior coercitiva» (*C 11,* §*1, 239*: el contexto consiste en una reflexión sobre la pedagogía). Gramsci señala cómo la educación de un grupo social atrasado necesita una «disciplina exterior coercitiva», aunque esto no significa necesariamente la reducción a la esclavitud, «a menos que se piense que toda coerción estatal es esclavitud» (*Ibid.*). Incluso para el trabajo existe una coacción de tipo militar (aquella, de hecho, apoyada por Trotsky) para ser aplicada a grupos sociales "atrasados" y «orientada a educar un elemento inmaduro» (*Ibid.*), Es decir, un elemento que, colocado junto a elementos ya maduros, muestra su inmadurez; está claro, según Gramsci, que es una inmadurez que nada comparte con la esclavitud, que «orgánicamente es la expresión de condiciones universalmente inmaduras» (*Ibid.*).

LELIO LA PORTA

**Concepción del mundo**

«Concepción del mundo» es una expresión utilizada por Gramsci, a la par de «ideología», pero en un sentido aún más amplio, para indicar el terreno conectivo en el que surgen diferentes grados de elaboración de la capacidad del sujeto para interpretar la realidad; para lo cual, por ejemplo, «filosofía significa más especialmente una concepción del mundo con características individuales marcadas, sentido común es la concepción del mundo difundido en una época histórica en la masa popular» (*C 8,* §*213, 327*). Expresión ampliamente utilizada en la filosofía de la época (el propio Gramsci cita un artículo de Gentile sobre *La concepción humanista del mundo*: *C 8,* §*175, 305*), «concepción del mundo» es, por lo tanto, parte de una familia de términos que define la articulación del concepto gramsciano de ideología y, por lo tanto, contiguo a la religión, el conformismo, el sentido común, el folklore. Más raramente en los *Cuadernos* hay, con un significado similar, también expresiones como «visión del mundo», «concepción general de la vida», «concepción del mundo y la vida», «concepción de la realidad». La expresión aparece por primera vez en *C 1,* §*89, 151*, en la nota titulada *Folklore*. Este último, escribe Gramsci, debe estudiarse «como "concepción del mundo" de determinados estratos de la sociedad, que no han sido tocados por las corrientes de pensamiento modernas. Concepción del mun-

do [...] que es una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo, si no es además un museo de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia». Desde los primeros *Cuadernos* se encuentran expresiones como «concepción pagana del mundo» (*C 1, §106, 158*), «concepción totalitaria del mundo» y «concepción religiosa del mundo» (*C 1, §139, 184*), «concepción tradicional popular del mundo» (*C 3, §48, 53*). En *C 4, §41, 178-179*, la expresión se usa en rápida sucesión como sinónimo de filosofía, ideología, cultura. En repetidas ocasiones (por ejemplo, en *C 11, §37, 307*) se coloca explícitamente como un sinónimo explicativo de ideología. Todos los individuos tienen su propia concepción más o menos elaborada del mundo, incluso los grandes intelectuales como Maquiavelo (*C 5, §127, 341*), Tolstoi, Manzoni (*C 3, §148, 115*), Pirandello (*C 5, §40, 274*). El propio Marx desarrolló una concepción del mundo, como se desprende de las palabras iniciales del *Cuaderno 4*: «Si quieres estudiar una concepción del mundo que nunca haya sido expuesta sistemáticamente por el autor-pensador» (*C 4, §1, 131*). La filosofía de la praxis es una concepción del mundo, de hecho, el marxismo «contiene en sí todos los elementos fundamentales, no sólo para construir una concepción total del mundo, una filosofía total, sino [...] para convertirse en una civilización integral, total» (*C 4, §14, 147*).

La expresión, por lo tanto, tiene un rango de uso muy amplio. Indica tanto la filosofía del sentido simple, el sentido común, como las concepciones elaboradas, hegemónicas o potencialmente hegemónicas, tanto las grandes ideas colectivas como las elaboraciones individuales de los grandes pensadores que, ciertamente, parten de una concepción preexistente del mundo en el que se formaron y vivieron, pero contribuyen a elaborar una nueva y original. Este último es también un proceso al que todos contribuyen, ya que Gramsci escribe: «cada hombre [...] participa de una concepción del mundo y en consecuencia contribuye a mantenerlo, a modificarla, o sea a crear nuevas concepciones» (*C 4, §51, 201*). La concepción del mundo es decisiva para la identificación de identidades colectivas e individuales: «Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar» (*C 11, §12, 246*). Dado que «de hecho, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mun-

do y siempre se hace una elección entre ellas» (*Ivi*, *247*). Aunque en otros lugares la elección parece relativizada, ya que Gramsci afirma que no hay hombre que no participe en una concepción del mundo, «aunque sea inconscientemente» (*C 8*, §*204, 319*) no de modo intencional.

Por lo tanto, todos *participan* en una concepción del mundo, por ejemplo, mediante el uso de un cierto «"lenguaje"» (*Ibid.*), Entendiéndose que es posible «elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente» o «"participar" en una concepción del mundo "impuesta" desde afuera» (*Ivi, 319-320*). Con respecto al lenguaje, para Gramsci «cada lengua es una concepción del mundo integral» (*C 5,* §*123, 332*) y la lucha entre las concepciones del mundo, una parte fundamental de la lucha entre hegemonías, también puede tomar la forma de lucha entre diferentes idiomas, por ejemplo, en el Renacimiento, entre la «burguesa-popular que se expresaba en lengua vulgar» y el «aristocrático-feudal que se expresaba en latín» (*Ibid.*). Y de nuevo: «desde el idioma de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo» (*C 11,* §*12, 246*). Una concepción del mundo puede tener un carácter predominantemente religioso o político u otro, pero su "coloración" particular es bastante contingente, varía según el momento histórico o el contexto social. Gramsci, de hecho, escribe que «cada hombre tiende a tener una sola concepción del mundo orgánica y sistemática, pero dado que las diferenciaciones culturales son muchas y profundas, la sociedad asume un extraño abigarramiento de corrientes que presentan un colorido religioso o un colorido político según la tradición histórica» (*C 8,* §*131, 283*). Relevante es la conexión con la religión, así como en un sentido propio, en un sentido "crociano": «Para Croce [...] es religión toda filosofía, o sea toda concepción del mundo [...] como estímulo a la acción» (*C 10 I,* §*5, 121*). Gramsci rechaza la distinción entre filosofía e ideología del filósofo neorrealista: «la distinción es sólo de grado; es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral [...] de un grupo social entero [...] es ideología cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos» (*C 10 I,* §*10, 132*).

Gramsci coloca el problema, que concierne al partido revolucionario, de la difusión y afirmación de una nueva concepción del mundo, que suplanta a las anteriores y afirme los valores de la nueva clase, y pregunta: «¿Por qué y cómo se propagan, convir-

tiéndose en populares, nuevas visiones del mundo? [...] la investigación es de particular interés en lo que respecta a las masas populares, que son más difíciles de cambiar su concepción y que nunca las cambian, en cualquier caso, aceptándolas en forma "pura", por así decirlo, pero solo y siempre como una combinación más o menos heterogénea y extraña [...] Se puede concluir que el proceso de difusión de nuevas concepciones tiene lugar por razones políticas, es decir, en última instancia sociales, pero que el elemento formal, la lógica coherente, el elemento autoritario y el elemento organizacional tiene una función muy grande en este proceso inmediatamente después de que la orientación general ha tenido lugar, tanto en individuos como en grupos grandes» (*C 11, §12, 257*). El entrelazamiento de factores "espontáneos" y conscientes, la importancia de un trabajo organizado de irradiación de ideologías, el anclaje a problemas sociales específicos son todos elementos que se refieren al escenario de surgimiento y, sobre todo, a la afirmación de una nueva hegemonía.

GUIDO LIGUORI

**Conformismo**

«Conformismo, por otra parte, no significa más que "socialidad", pero da gusto emplear la palabra "conformismo" precisamente para herir a los imbéciles» (*C 14, §61, 148*). Esta lapidaria definición gramsciana nos hace entender cómo «conformismo», a menudo en los *Cuadernos*, debe entenderse como lo opuesto a "individualismo", en lugar de "heterodoxia". Gramsci investiga la relación entre el individuo y el grupo sociocultural de pertenencia, llegando a la conclusión de que «por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. Se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombres-masa u hombres-colectivos» (*C 11, §12, 246*). Tal visión del individuo, definido intrínsecamente a partir de su relación con los demás, y con la sociedad dividida en subconjuntos en los que se entrelazan momentos socioeconómicos y culturales, lleva al autor a rechazar el enfoque ético kantiano, que presupone una sociedad homogénea, un mundo, una cultura, esto es – afirma Gramsci – «un conformismo "mundial"» (*C 11, §58, 331*).

Por tanto, si en los primeros *Cuadernos* se utiliza el término «conformismo» con una valía no especialmente significativa, como lo contrario de "heterodoxo" – se habla, por ejemplo, de «conducir a pensamientos poco conformistas» (*C 4, §52, 205*) – comenzando

el *Cuaderno 6* también asume (junto con el significado tradicional, que permanece, v. por ejemplo *C 6, §158, 114*) una curvatura particular, que lo lleva a formar parte de la familia de términos relacionados con la visión gramsciana de la ideología como concepción de mundo. El nuevo significado comienza a gestarse en referencia al derecho, a su «función [...] en el Estado y en la sociedad», ya que «a través del "derecho" el Estado [...] tiende a crear un conformismo social» (*C 6, §84, 70-71*). Unas páginas más tarde, en *C 6, §98, 83*, en la nota titulada *Las costumbres y las leyes*, Gramsci habla de manera similar de «conformismo señalado por el derecho». Y más adelante (*C 13, §7, 21*) plantea la «cuestión del "hombre colectivo" o del "conformismo social"», o de la «misión educativa y formativa del Estado» (*Ibid.*). Así, el término adquiere a veces un significado cercano a «ideología» y se relaciona con la lucha por la hegemonía: «el conformismo siempre ha existido: hoy se trata de la lucha entre "dos conformismos", o sea de una lucha de hegemonía» (*C 7, §12, 154*); «la socialidad, el conformismo, es el resultado de una lucha cultural (y no sólo cultural)» (*C 14, §61, 149*). Se trata de luchar contra el conformismo «autoritario» y «atrasado» para llegar al «hombre-colectivo», desarrollando «individualidades y personalidades críticas» (*C 9, §23, 25*), a partir de una nueva relación entre el individuo y la comunidad: «El desarrollo de las fuerzas económicas sobre las nuevas bases y la instauración progresiva de la nueva estructura […] habiendo creado un nuevo "conformismo" desde abajo, permitirán nuevas posibilidades de autodisciplina, o sea de libertad también individual» (*C 7, §12, 154*). También será tarea del partido, del «moderno Príncipe», abordar «la cuestión del hombre colectivo, es decir, del "conformismo social", o sea del fin de crear un nuevo nivel de civilización» (*C 8, §52, 244*).

Finalmente, conviene señalar que Gramsci también habla de «conformismo gramatical» o «lingüístico» (*C 29, §2, 228*): la gramática como acción "normativa" para homogeneizar grupos y clases sociales, para darles identidad, para establecer jerarquías. Esta conformidad lingüística en relación con la nación es fundamental, como indica el título de *C 29, §3, 230*: *Focos de irradiación de innovaciones lingüísticas en la tradición y de un conformismo nacional lingüístico en las grandes masas nacionales*, que coincide en gran medida con el aparato hegemónico propio del «Estado integral»: «1) La escuela; 2) los periódicos; 3) los escritores de arte y los populares; 4) el teatro y cinematógrafo sonoro; 5) la radio; 6) las reuniones públicas» (*Ibid.*).

GUIDO LIGUORI

**Consenso**

El lema aparece en los *Cuadernos* con un amplio espectro de significados, a menudo entre comillas, para señalar su ambivalencia y naturaleza problemática. En primer lugar, está asociado con el concepto de hegemonía, del que a veces es sinónimo. En su uso, Gramsci fluctúa entre un consentimiento espontáneo y un consentimiento buscado y obtenido por el Estado y por las instituciones, que puede ser activo y directo o pasivo e indirecto (Texto A: *C 4, §24, 155*; Texto C: *C 15, §13, 191*). Es decir, por un lado es una forma de consumar la democracia y el autogobierno, y por el otro puede ser una apariencia, un efecto de las sociedades tendencialmente totalitarias del siglo XX.

Gramsci periodista de "Il Grido del Popolo" utiliza la expresión «consentimiento de los gobernados» ya en su comentario sobre los acontecimientos del Octubre ruso, en particular refiriéndose a la introducción del sufragio universal también extendido a las mujeres: «En Rusia esto tiende a ser gobierno con el consentimiento de los gobernados, con la autodeterminación de facto de los gobernados, porque ningún vínculo de sometimiento une a los ciudadanos a los poderes, sino que se produce una participación de los gobernantes en los poderes» (*Para conocer la revolución rusa*, 22 de junio de 1918, en *NM 137*). En los *Cuadernos* la expresión "consentimiento de los gobernados" es recurrente, inicialmente en el contexto de la descripción de la doctrina hegeliana del Estado, conectado y fortalecido por una «trama privada» articulada en partidos y asociaciones. La doctrina hegeliana es para Gramsci la conclusión lógica de la fase histórico-política abierta por la Revolución francesa y que tiene como resultado el constitucionalismo entendido como «gobierno con el consentimiento de los gobernados, pero con el consenso organizado» (*C 1, §47, 122*), en cuanto «la organización del consenso es dejada a la iniciativa privada» (*C 13, §37, 80*), derivado de que «el Estado tiene y pide el consenso, pero también "educa" este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente» (*C 1, §47, 122*). En una nota del *Cuaderno 6* titulada *Las comunas medievales como fase económica-corporativa del desarrollo moderno*, Gramsci señala que «la burguesía comunal no logró superar la fase económica-corporativa, o sea crear un Estado "con el consenso de los gobernados" y capaz de desarrollo» (*C 6, §13, 21*). De la fase económico-corporativa a la fase ético-política o hegemónica del Estado, es decir, de la prehistoria

a la historia del Estado moderno se pasa por la adquisición del consentimiento de los gobernados. Y que así sea, sobre todo en referencia a los Estados democráticos del siglo XX, pero también, le parece evidente a Gramsci, respecto a los socialistas, en tanto estos últimos se sitúan en la perspectiva de la dialéctica democracia-socialismo. En efecto, «la tendencia democrática, intrínsecamente, no sólo puede significar que un obrero descalificado se vuelve calificado, sino que todo "ciudadano" puede volverse "gobernante" y que la sociedad lo pone, aunque sea "abstractamente", en las condiciones generales de poder llegar a serlo; la democracia política tiende a hacer coincidir a gobernantes y gobernados (en el sentido del gobierno con el consenso de los gobernados), asegurando a todo gobernado el aprendizaje gratuito de la capacidad y la preparación técnica general necesarias al fin» (*C 12,* §*2, 379*). En este sentido, la democracia pone a disposición de las clases subalternas los instrumentos, especialmente culturales, que son cruciales para la transición al socialismo.

En la definición del Estado como un entrelazamiento de la sociedad política y la sociedad civil, es decir, «hegemonía acorazada de la coerción» (*C 6,* §*88, 76*), y en las reelaboraciones de esta definición que encontramos en los *Cuadernos*, a menudo es posible encontrar la coincidencia sustancial del significado de hegemonía y consenso. Por ejemplo, al abordar la cuestión de la opinión pública, Gramsci claramente sugiere que está estrechamente relacionada «con la hegemonía política, o sea que es el punto de contacto entre la "sociedad civil" y la "sociedad política", entre el consenso y la fuerza» (*C 7,* §*83, 196*), donde «consenso» corresponde a la sociedad civil y «fuerza» a la sociedad política. Aún más claramente, hablando de Croce y Gentile, Gramsci esboza la distinción de los dos momentos que, como le ocurre al filósofo siciliano, si coincidieran, darían vida a un Estado muy alejado del liberal-democrático: «Croce quiere mantener una distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre hegemonía y dictadura; los grandes intelectuales ejercen la hegemonía, que presupone una cierta colaboración, o sea un consenso activo y voluntario (libre), o sea un régimen liberal-democrático. Gentile entiende la fase corporativa [-económica] como fase ética en el acto histórico: hegemonía y dictadura son indistinguibles, la fuerza es consenso sin más: no se puede distinguir la sociedad política de la sociedad civil: existe sólo el Estado y naturalmente el Estado-gobierno, etcétera» (*C 6,* §*10, 18*). Y, continuando su apreciación,

al menos en esta área del pensamiento crociano, Gramsci afirma que Croce «ha atraído enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto» (*C 10 I, §12, 135*). En las notas carcelarias, el lema "consenso" también aparece en la definición de Estado: «Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados» (*C 15, §10, 186*). Por lo tanto, Gramsci adjetiva el consenso como «activo» y lo especifica como «de los gobernados».

A través de la discusión con los fundadores de la ciencia política, Maquiavelo, Guicciardini y Bodin, queda claro para Gramsci como el concepto de "consenso" está en el centro de las cuestiones relativas a la fundación de un nuevo tipo de Estado: «en él [Maquiavelo, NdA] está contenido en embrión también el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía» (*C 10 II, §41.X, 198*); y en su obra fundamental, *El príncipe*, no faltan «alusiones al momento de la hegemonía o del consenso junto a los de la autoridad o de la fuerza» (*C 13, §5, 20*). A pesar de estas innovaciones ciertamente revolucionarias, «La "democracia" de Maquiavelo es de un tipo adecuado a su tiempo, esto es, del consenso activo de las masas populares para la monarquía absoluta, en cuanto limitadora y destructora de la anarquía feudal y señorial y del poder de los curas, en cuanto fundadora de grandes Estados territoriales nacionales, función que la monarquía absoluta no podía cumplir sin el apoyo de la burguesía y de un ejército permanente, nacional, centralizado, etcétera» (*C 14, §33, 125*). También Guicciardini ofrece motivos para la reflexión sobre el vínculo dialéctico entre fuerza y consenso: «Afirma Guicciardini que para la vida de un Estado dos cosas son absolutamente necesarias: las armas y la religión. La fórmula de Guicciardini puede traducirse en varias otras fórmulas, menos drásticas: fuerza y consenso, coerción y persuasión, Estado e Iglesia, sociedad política y sociedad civil, política y moral (historia ético-política de Croce), derecho y libertad, orden y disciplina o, con un juicio implícito de sabor libertario, violencia y fraude» (*C 6, §87, 75*). Pero solo con Bodin, o sea, en presencia de la forma moderna del Estado, estas fórmulas

encuentran su auténtica aplicación: «Bodin basa la ciencia política en Francia en un terreno mucho más avanzado y complejo que el que Italia ofrecía a Maquiavelo. Para Bodin no se trata de fundar el Estado unitario-territorial (nacional) o sea de regresar a la época de Luis XI, sino de equilibrar las fuerzas sociales en lucha en el interior de este Estado ya fuerte y arraigado; no es el momento de la fuerza el que interesa a Bodin, sino el del consenso. Con Bodin se tiende a desarrollar la monarquía absoluta: el Tercer Estado es a tal punto consciente de su fuerza y de su dignidad, conoce tan bien que el éxito de la monarquía absoluta está ligado a su propio éxito y a su propio desarrollo, que *pone condiciones para su consenso*, presenta exigencias, tiende a limitar el absolutismo» (*C 13, §13, 28*). Sin embargo, el punto de referencia de la ciencia política solo puede ser el secretario florentino: «Otro punto a establecer y desarrollar es el de la "doble perspectiva" en la acción política y en la vida estatal. Varios grados en los que puede presentarse la doble perspectiva, desde los más elementales hasta los más complejos, pero que pueden reducirse teóricamente a dos grados fundamentales, correspondientes a la doble naturaleza del Centauro maquiavélico, ferina y humana, de la fuerza y del consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización, del momento individual y del universal […] de la agitación y de la propaganda, de la táctica y de la estrategia, etcétera» (*C 13, §14, 30*). El rol de dirigente ejercido por la burguesía francesa en la época de la revolución de 1789 creó en torno a ella un consenso activo de las clases populares que «es sustituido por el consenso indirecto, o sea, la pasividad política (sufragio universal-sufragio censatario)» (*C 4, §24, 155*) en el momento en que una jerarquía compuesta por elementos aristocráticos se hace cargo del poder.

El consenso activo reside en la relación que se establece entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, relación «dada por el hecho de que los gobernantes hacen los intereses de los gobernados y por lo tanto "deben" tener su consenso, o sea que debe darse la identificación del individuo con el todo, el todo (cualquier organismo que éste sea) estando representado por los dirigentes» (*C 15, §13, 191*). Por tanto, es el consenso obtenido el que concreta la capacidad de liderazgo de una clase; cuando este consentimiento desvanece, hay una crisis que afecta al Estado en su conjunto (*C 3, §34, 37*), el mismo Estado que se da por el «consenso activo de los gobernados» (*C 15, §10, 186*); es una crisis de consenso. La "pa-

sividad política" de las grandes masas, a su vez, es una forma de actividad en cuanto a la búsqueda de una solución a una crisis de consenso estatal. Hay organismos para los que es una cuestión vital «no el consenso pasivo e indirecto, sino el activo y directo, la participación de los individuos» (*C 15, §13, 191*). Además, el «consenso [activo]», recuerda Gramsci, en tanto pertenece a la fase «"hegemónica"» (*C 11, §53, 328*) del desarrollo del Estado, es un momento determinante. De esta manera se sientan las bases para la crítica del concepto crociano de la historia ético-política, que se define como «una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía; de la dirección política, del consenso, en la vida y en el desarrollo de la actividad del Estado y de la sociedad civil» (*C 10 I, §7, 125*).

El consentimiento es activo cuando los gobernados participan en la vida del organismo estatal, bajo el liderazgo de gobernantes aceptados por ellos; el consentimiento es pasivo cuando los gobernados firman con actos formalmente democráticos (sufragio) la aceptación de quienes los dirigen y que, por tanto, en una óptica de democracia formal, tienden a dominarlos; luego hay una tercera forma de consentimiento, el espontáneo «que nace "históricamente" del prestigio (y por lo tanto de la confianza) derivado por el grupo dominante de su posición y de su función en el mundo de la producción» (*C 12, §1, 357*). La gestión del consentimiento espontáneo es considerada por Gramsci una función subalterna de la hegemonía social y del gobierno político confiada a los intelectuales como "dependientes" del grupo dominante. También son responsables de asegurar el funcionamiento «del aparato de coerción estatal que asegura "legalmente" la disciplina de aquellos grupos que no "consienten" ni activa ni pasivamente, pero que está constituido por toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el mando y en la dirección en que el consenso espontáneo viene a faltar» (*Ibid.*). Además, es necesaria una suerte de preparación para el consentimiento: «El máximo de capacidad del legislador se puede deducir del hecho de que a la perfecta elaboración de las directivas corresponde una perfecta predisposición de los organismos de ejecución y verificación y una perfecta preparación del consenso "espontáneo" de las masas que deben "vivir" esas directivas, modificando sus propios hábitos, su propia voluntad, sus propias convicciones conforme a estas directivas y a los fines que éstas se proponen alcanzar» (*C 14, §13, 106*). Los intelectuales orgánicos del grupo dominante operan

entre los que gobiernan y los que son gobernados, preparando el «consenso "espontáneo"» (*Ibid.*), donde obviamente «espontáneo» solo puede estar entre comillas, es decir, que es espontáneo solo en apariencia.

También hay algunos casos particulares en los que se requiere consentimiento a partir de una situación en la que el Estado por sí solo no está en condiciones de obtenerlo: «la Iglesia se compromete con una determinada forma de gobierno (que es determinada desde fuera, como lo documenta el propio concordato) para promover aquel consenso de una parte de los gobernados que el Estado explícitamente reconoce no poder obtener con medios propios» (*C 16, §11, 269*). Es el caso del fascismo que, incapaz de obtener el consentimiento de todos los gobernados en la construcción del Estado totalitario, recurre a la Iglesia (también gracias al Concordato) para obtener el consentimiento de esa «parte de los gobernados» que no pudo conseguir de otra manera, esto es, haciendo uso de las estructuras del partido y su propaganda.

LELIO LA PORTA

**Corporativismo**

La reflexión sobre el corporativismo fascista que Gramsci desarrolla en los *Cuadernos* no se limita – a diferencia de muchos de los aportes producidos, primero por la cultura antifascista, y luego por la historiografía – a denunciar el fracaso de ese experimento institucional. De hecho, el análisis de los *Cuadernos* subraya la pluralidad de razones y procesos en los que se fundamenta el corporativismo: la relevancia del nuevo ordenamiento sindical o la función de «policía económica» (*C 22, §6, 74*); el vínculo entre la legislación corporativa y el "americanismo" y entre la ideología corporativa y el consenso de la clase media; la lenta aparición de nuevos modelos de mediación entre instituciones e instancias sociales que sustituyan a los sistemas parlamentarios tradicionales.

El corporativismo se presenta, ante todo, como una acción de "policía económica", vale decir, como represión del conflicto y la libertad de organización, como reglamentación de las estructuras organizativas, pero también y al mismo tiempo, como reconocimiento del valor público del sindicato (aunque sea de un sindicato en gran parte vaciado y subordinado a la política). El término "policía" es pensado por Gramsci en un sentido amplio, tal como aclara en otros lugares de los *Cuadernos* (*C 2, §150, 305*). En particular, analizando las formas modernas de la política a partir de la Francia de Napoleón III, aclara que la "policía" no está vinculada

solo al «servicio estatal destinado a la represión de la delincuencia», sino también al «conjunto de las fuerzas organizadas por el Estado y por los particulares para tutelar el dominio político y económico de las clases dirigentes» (*C 13, §27, 66*). En consecuencia, «partidos "políticos" enteros y otras organizaciones económicas o de otro género deben ser considerados organismos de policía política, de carácter investigativo y preventivo» (*Ibid.*). Se trata, por tanto, de una acepción clásica del término, aquella que se encuentra en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, probablemente una fuente de Gramsci. Y es un significado que logra captar plenamente la complejidad del sistema sindical fascista, en el que la supresión de las organizaciones preexistentes se acompaña de la construcción paralela de un nuevo sistema, basado en la presencia del sindicato único legalmente reconocido y, por lo tanto, en la ampliación del ámbito de aplicación del derecho público y de la estructura administrativa del Estado.

El corporativismo no es, naturalmente, solo una policía económica, aunque, escribe Gramsci en el verano de 1934, «el elemento negativo de la "policía económica" ha predominado hasta ahora sobre el elemento positivo de la exigencia de una nueva política económica» (*C 22, §6, 75*). Por lo tanto, el corporativismo es, o podría ser, también «política económica» (*Ibid.*). Como tal, se concibe en función de la adaptación en Italia del modelo estadounidense y de la «economía programada» (*C 22, §1, 61*). De hecho, puede constituir la «forma jurídica» de una «transformación técnico-económica» (*C 22, §6, 75*) a gran escala y, en consecuencia, se reconecta con la posibilidad de introducir las innovaciones del taylorismo y el fordismo en Italia y, más en general, de ese complejo de fenómenos de modernización económica y social incluidos en la categoría de "americanismo". Gramsci revela estos vínculos potenciales desde 1930, pero de hecho excluye la posibilidad de su traducción práctica. Solo a partir de 1932, cuando el alcance y la profundidad de la crisis económica son ahora evidentes, comienza (como atestiguan numerosas variaciones entre el primer y el segundo borrador del texto), aunque todavía de forma dudosa, a vislumbrar en el corporativismo una condición concreta para la adaptación en Italia del modelo americano de sociedad industrial.

Es por tanto, en este cuadro analítico que se sitúa la reflexión gramsciana sobre el corporativismo como política económica. Se trata de una reflexión ya introducida en el *Cuaderno 3* (que se remonta a 1930), retomada en puntos singulares del *Cuaderno 8* y del

*Cuaderno 10*, y luego desarrollada en el *Cuaderno 22* (*Americanismo y fordismo*) y en la cual, como se mencionó, el corporativismo íntimamente ligado al fordismo, constituye (especialmente en las notas escritas a partir de 1932) una de las condiciones de la posible racionalización fordista en el contexto de un país industrial periférico: «una de las condiciones, no la única condición y ni siquiera la más importante: es sólo la más importante de las condiciones inmediatas» (*C 22, §6, 75*). El corporativismo constituiría el marco institucional de la economía programada, es decir, de una «"economía media" entre la individualista pura y la planificada en sentido integral». En este sentido, el corporativismo le parece a Gramsci la «forma económica» asumida por la «"revolución pasiva"» y representada por el fascismo, porque podría hacer posible «el paso a formas políticas y culturales más avanzadas sin cataclismos radicales y destructivos en forma exterminadora» (*C 8, §236, 344*). El fascismo (y en esto radica su carácter de revolución pasiva) podría realizar un cambio profundo en la estructura económica sin alterar las jerarquías sociales preexistentes: «Se tendría una revolución pasiva en el hecho de que por la intervención legislativa del Estado y a través de la organización corporativa, en la estructura económica del país serían introducidas modificaciones más o menos profundas para acentuar el elemento "plan de producción", esto es, sería acentuada la socialización y cooperación de la producción sin por ello tocar (o limitándose sólo a regular y controlar) la apropiación individual y de grupo de la ganancia». (*C 10 I, §9, 129*). El corporativismo y la economía programada permitirían «desarrollar las fuerzas productivas de la industria bajo la dirección de las clases dirigentes tradicionales» (*Ibid.*).

Por otro lado, no escapa a Gramsci cómo los mismos procesos desencadenados por la crisis económica de principios de los años treinta crean las condiciones para una transformación de este tipo. Con el establecimiento del Instituto para la Reconstrucción Industrial (IRI) y la adquisición por parte del Estado de la propiedad de una parte significativa del aparato productivo y crediticio nacional, el Estado «viene así a ser investido de una función de primer orden en el sistema capitalista, como empresa (holding estatal) que concentra el ahorro que se ha de poner a disposición de la industria y de la actividad privada, como inversionista a mediano y largo plazo» (*C 22, §14, 90*). Como consecuencia, se hace necesario implementar programas de racionalización. Una vez asu-

mido el rol de financiero, banquero «para necesidades económicas imprescindibles», el Estado no puede «desinteresarse» de la organización de la producción y el intercambio, porque «si esto sucediera, la desconfianza que hoy afecta a la industria y al comercio privado» lo arrollaría. El Estado «es empujado así necesariamente a intervenir para controlar que las inversiones efectuadas por su trámite sean bien administradas» y, al mismo tiempo, a reorganizar el aparato productivo «para desarrollarlo paralelamente al aumento de la población y de las necesidades colectivas para desarrollarlo en paralelo con el aumento de población y necesidades colectivas» (*Ivi, 91*). Gramsci identifica, por tanto, en el nexo corporativismo-racionalización (nexo potencial y aún no dado) una clave de interpretación eficaz, que recuerda varias veces. De hecho, es precisamente colocando ese vínculo en el centro que puede profundizar su análisis sobre fascismo y el corporativismo italiano en el marco de los procesos más generales que afectan a las sociedades occidentales.

Probablemente esto se deba a la decisión de tomar como punto de referencia crítico a aquellos autores que sitúan en el centro la relación entre racionalización, modernización industrial y corporativismo. Ugo Spirito, Arnaldo Volpicelli y el grupo reunido en torno a la revista "Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica" representan la principal contraparte crítica. Gramsci considera sus concepciones corporativas utópicas y abstractas; sin embargo, también ve en ellos un signo de época, es decir, reconoce que Spirito y los autores de "Nuovi Studi" han intuido la magnitud de los profundos cambios que se están produciendo. Algo parecido le concede Gramsci a Nino Massimo Fovel, en cuyos escritos – conocidos sólo indirectamente – el corporativismo se configura como una «economía de productores», en la que se produciría una eliminación de la renta y en la que la corporación asumiría una función racionalizadora evidente. También en este caso se puede ver una idea de corporativismo como una «premisa para la introducción en Italia de los sistemas americanos más avanzados en el modo de producir y trabajar» (*C 22, §6, 72*).

Sin embargo, Gramsci es consciente del hecho de que las variaciones fordistas del corporativismo –por sorprendentes que sean –, no son de ninguna manera representativas de todo el debate. De hecho, conviene subrayar que el vínculo que se establece entre americanismo y corporativismo es sostenido por Gramsci de forma dubitativa: no indica un hecho sino una tendencia con resul-

tados inesperados. Además, en los *Cuadernos* se desarrollan otros tres pasajes que hacen aún más complejo el análisis del vínculo entre corporativismo y racionalización capitalista. El primero está constituido por el hecho de que la vertiente fordista y "progresiva" de la ideología corporativa es interpretada como un signo de los tiempos, pero sin olvidar nunca que sus aspiraciones no son generalmente compartidas y que de hecho son «antagónicas» de los «conservadores» que ciertamente no son una parte minoritaria del fascismo (*C 22, §2, 67*). Es indicativo que Gramsci generalmente habla de esas aspiraciones utilizando el condicional, para enfatizar precisamente el carácter del proceso y el desenlace inesperado. El segundo radica en la conciencia de la lentitud y extrema gradualidad de la construcción del aparato empresarial, que «podría proceder por etapas lentísimas, casi insensibles, que modifiquen la estructura social sin sacudidas repentinas» (*C 22, §6, 76*). La tortuosa ruta institucional que precede a los principales logros del nuevo sistema institucional da testimonio de ello. Finalmente, el tercer aspecto se encuentra en la conciencia expresada en los *Cuadernos* del valor relativo que tendría la plena realización del proyecto corporativo. De hecho, este es también un elemento de la política demagógica del fascismo, que apunta en particular a ganar el consentimiento de las clases medias. En este sentido, Gramsci incluso argumenta que la implementación práctica de la organización empresarial como vehículo para introducir la «economía según un plan» tiene un «valor relativo». De hecho, el corporativismo desempeña una función importante como ideología, porque tendría la función de «crear un periodo de espera y de esperanzas, especialmente en ciertos grupos sociales italianos, como la gran masa de los pequeñoburgueses urbanos y rurales, y en consecuencia a mantener el sistema hegemónico y las fuerzas de coacción militar y civil a disposición de las clases dirigentes tradicionales». La ideología corporativa, por tanto, «serviría como elemento de una "guerra de posiciones" en el campo económico (la libre competencia y el libre cambio corresponderían a la guerra de movimientos) internacional, así como la "revolución pasiva" lo hace en el campo político» (*C 10 I, §9, 130*). En este sentido, el corporativismo no es un engaño ni un forzamiento irreal, sino, en todo caso, también una inteligente política cultural dirigida principalmente a las clases medias. El énfasis puesto en la "tercera vía" – una alternativa tanto al capitalismo como al socialismo – corresponde de he-

cho a la doble desconfianza de la pequeña burguesía hacia las grandes concentraciones capitalistas y hacia los trabajadores asalariados, desconfianza que se intensificó enormemente durante la gran crisis.

Si el corporativismo como ideología y política cultural refleja, por tanto, el alma pequeñoburguesa del fascismo, las políticas realmente implementadas van en una dirección muy diferente: «De ahí se sigue que teóricamente el Estado parece tener su base político-social en la "gente pequeña" y en los intelectuales, pero en realidad su estructura sigue siendo plutocrática y resulta imposible romper los vínculos con el gran capital financiero» (*C 22, §14, 92*). La contradicción interna del corporativismo refleja la contradicción más general del fascismo y las políticas que promulgó: orientadas, como hemos visto, a compatibilizar el desarrollo de las fuerzas productivas – potencialmente disruptivas porque está vinculada a una redistribución de recursos y la expulsión del mercado de numerosos sujetos – y la preservación de los equilibrios sociales existentes.

El tema del corporativismo también está ligado al surgimiento de una nueva forma de representación capaz de reemplazar el individualismo de los regímenes democráticos liberales. Ya a principios de la década de 1920, Gramsci se había centrado en el vaciamiento progresivo del parlamento como lugar de toma de decisiones políticas: de hecho, había destacado el carácter del parlamento mismo como un «cuerpo consultivo», «sin poder de iniciativa y de control» (*El Parlamento italiano*, 24 de marzo de 1921, en *SF 116*), y había analizado la «transferencia de poderes», «singular desde el punto de vista constitucional», desde el parlamento al Consejo Superior de Trabajo y al mismo tiempo denunció la «vanidad de las academias "paritarias", la grotesca vanidad de las aspiraciones y los intentos de colaboración» (*Control obrero en el consejo de trabajo*, 13 de marzo de 1921, en *SF 105-107*). En los *Cuadernos* se profundiza el análisis, asumiendo probablemente como implícito interlocutor polémico la campaña sobre el "fin del parlamento" lanzada en 1934 por "Critica fascista", la revista fascista culturalmente más feroz, dirigida por Giuseppe Bottai. Gramsci subraya que la reducción o eliminación del parlamento no corresponde en absoluto con la reducción o eliminación del parlamentarismo: «Se quiere, con palabras, hacer creer que a la crítica representada por la "libre" lucha política en el régimen representativo, se le ha encontrado un equivalente que, de hecho, si es aplicado en

serio, es más eficaz y productivo de consecuencias que el original» (*C 14, §74, 167*), escribe al comienzo de una nota, cuya redacción está fechada en marzo de 1935 (y que comienza significativamente con una referencia a la URSS). «Se quiere hacer creer», pero la realidad es mucho más compleja: de hecho, «no ha sido observado hasta ahora que destruir el parlamentarismo no es tan fácil como parece».

Sin una superación total del individualismo (es decir, la centralidad del individuo separado y genérico, el auténtico depositario de la capacidad de expresar la representación), la abolición no tanto del parlamento como, más generalmente, del sistema parlamentario es antihistórica. Donde se ha intentado esto, como en la Italia fascista o en la Unión Soviética, las modalidades parlamentarias, más o menos clandestinas, se han reintroducido en el desarrollo de la vida política e institucional. Así, lo que Gramsci llama «parlamentarismo "implícito" [y "tácito"]» o «"parlamentarismo negro"» («o sea que funciona como las "bolsas negras" y la "lotería clandestina" donde y cuando la bolsa oficial y la lotería del Estado por alguna razón están clausuradas»). Este «parlamentarismo» diferente es «mucho más peligroso que el explícito porque tiene todas sus deficiencias sin tener sus valores positivos», porque carece de las reglas y tradiciones que tiene este último. En la Italia fascista, el «parlamentarismo negro», o «"implícito"», adquiere las características de un «retorno al "corporativismo"». Un retorno para ser entendido no «en el sentido del "antiguo régimen"», sino «en el sentido moderno de la palabra, cuando la "corporación" no puede tener límites cerrados y exclusivistas, como era en el pasado; hoy es corporativismo de "función social", sin restricciones hereditarias o de otro tipo» (*Ivi*, *167-168*).

ALESSIO GAGLIARDI

**Cosmopolitismo**

«Los intelectuales italianos son "cosmopolitas", no nacionales» (*C 1, §150, 189*), escribe Gramsci en el *Cuaderno 1*, sentando las bases de aquellos complejos análisis sobre las raíces de la idea de nación, sobre el camino histórico que condujo a la separación entre clases cultas y clases populares en Italia, y sobre el modo actual de pensar en la nación constituida. *La función cosmopolita de los intelectuales italianos* es el título de una rúbrica que recorre los *Cuadernos* de principio a fin y que forma parte de la columna vertebral más profunda de todo el programa de investigación gramsciano. La cultura nacional italiana más tradicional no se debe a su antigüedad

autóctona. La base material de esta cultura italiana, de hecho, no estaba en Italia, porque tal cultura es «la continuación del "cosmopolitismo" medieval vinculado a la Iglesia y al Imperio, concebidos como universales» (*Ibid.*), «con sede "geográfica" en Italia», como Gramsci especificará en el destino definitivo de esta importante nota, el cuaderno sobre Benedetto Croce (*C 10 II*, §*61, 233*). Fue César, reconstruye Gramsci siguiendo a Suetonio, quien provocó una centralización de los intelectuales en la capital del imperio, creando una categoría de productores de cultura imperial y modificando la relación de la clase culta, originalmente compuesta por libertos griegos y orientales, con la clase dirigente romana: es decir, determinando el paso de «un régimen aristocrático-corporativo a uno democrático-burocrático». Desde ese momento, y hasta el siglo XVIII, toda la historia de la intelectualidad secular y del clero habría estado marcada por su carácter inorgánico respecto al desarrollo social popular (*C 8*, §*22, 229*); y después del siglo XVIII, con el declive de la positividad de la función cosmopolita, la persistencia de una condición ahora anacrónica habría sido históricamente dañina, si es cierto que incluso hoy el típico intelectual moderno «se siente más ligado a Annibal Caro o Ippolito Pindemonte que a un campesino pullés o siciliano» (*C 21*, §*5, 42*).

De gran importancia, en el ámbito del tema de la condición intelectual respecto al resto de la sociedad, que es el corazón del corto y denso *Cuaderno 12*, Gramsci considera la necesidad de reconstruir, en torno a la cuestión del cosmopolitismo, la forma en que las diferentes civilizaciones han absorbido culturas subalternas o han sido absorbidas por culturas dominantes, siendo esta la forma en que intentaron ser parte de dichas culturas. Así, Gramsci se pregunta cómo los grandes imperios "utilizaron" el cosmopolitismo como un elemento del nacionalismo: además de Roma, este es el caso del imperio de Alejandro de Macedonia (*C 5*, §*138, 351*), pero también del Imperio Ruso de Pedro el Grande y de la China actual. No faltan consideraciones sobre India y el Islam, incluso sobre Japón, mediante esbozos de razonamiento que, a pesar de la falta de elementos suficientes para la evaluación, intentan comprender la posible evolución de estas grandes concentraciones territoriales y geopolíticas con respecto al avance de la modernización capitalista –que es cosmopolita por naturaleza –, y en relación con las religiones locales tradicionales y su capacidad y necesidad de readaptarse a la realidad del nuevo modelo de producción con mayor ve-

locidad respecto a lo que sucedió con el catolicismo, que en cambio tuvo nueve siglos para diferenciar nacionalmente su universalismo, suavizando sus ocasionales contradicciones con los nacionalismos, aunque no siempre con facilidad, como en el caso de la Alemania hitleriana (*C 1, §248*; *C 5, §668*; *C 12, §1, 363-364*). No menos importante es la observación del fenómeno opuesto, o más bien recíproco: el relativo a la forma en que la "raza" actúa para algunos grupos sociales en la formación de un sentido de nación en un contexto cosmopolita. Este es el caso de los intelectuales negros de Estados Unidos, que absorben la cultura estadounidense por todas partes, y para quienes Gramsci presagia varios posibles resultados futuros, incluido el hecho de que se conviertan en promotores de un movimiento que convierte a la Liberia en «la Sion de los negros americanos con la tendencia a constituirse en el Piamonte africano» (*C 12, §1, 365*). Los judíos italianos, en cambio, representan un caso histórico significativo en relación con la formación de la conciencia nacional. Coincidiendo con un artículo de Arnaldo Momigliano, Gramsci cree de hecho que «la conciencia nacional se constituyó y debía constituirse por la superación de dos formas culturales: el particularismo municipal y el cosmopolitismo católico» (*C 15, §41, 215*). La superación del cosmopolitismo católico habría supuesto para los judíos la manifestación de una nacionalización, de su "deshebreización", al menos en la medida en que para los piamonteses y napolitanos tal superación habría supuesto la pérdida de su regionalidad (*Ibid.*). La formación del espíritu nacional, por tanto, es vista por Gramsci para Italia no solo como una "expansión" del horizonte de la región o del pequeño Estado, o de la confesión-comunidad, como en el caso de los judíos, sino también como "estrechamiento" del horizonte supranacional de la matriz primero imperial, luego papal y finalmente iluminista.

El cosmopolitismo constituye una relación de antagonismo con lo nacional-popular; las dos nociones están en una conexión teórica e histórica muy estrecha. Los intelectuales italianos son cosmopolitas y, por lo tanto, no nacional-populares pero, al mismo tiempo, el orgullo del prestigio internacional de su cultura basada en el universalismo ha sido la base para el desarrollo de un nacionalismo chovinista y retórico que ha producido una idea de un Estado unitario que resultó más abstracta en aquellos que, en nombre del vínculo con la cultura de su propia nación, estuvieron menos dispuestos a mirar las experiencias extranjeras, que en

cambio eran más concretamente nacionales y, por lo tanto, históricamente fundadas. Es la doble cara del jacobinismo, esa paradoja que empuja a Gramsci a afirmar que los criterios tradicionales de valoración del *Risorgimento* deben ser invertidos: los jacobinos, en el sentido peyorativo, deben ser considerados «los representantes de la corriente tradicional realmente quieren aplicar a Italia, esquemas intelectuales y racionales, elaborados, sí, en Italia, pero sobre experiencias anacrónicas y no sobre necesidades inmediatas nacionales» (*C 10 II,* §*61, 234*). Si Maquiavelo, entonces, fue parte de la intelectualidad cosmopolita italiana del Renacimiento, no se puede negar que miró los eventos españoles, franceses e ingleses para *El Príncipe*, pero lo hizo para convertirlos en la situación concreta de Italia (*Ibid.*). En efecto, entendido en un sentido «político-ético» y no artístico, el humanismo y el Renacimiento tuvieron su exponente más expresivo en Maquiavelo, el intelectual capaz de comprender en términos históricos reales que la verdadera continuación de la antigua Roma era Francia y no Italia, y que era necesario mirar a Francia para buscar «las bases de un "Estado italiano"» (*C 17,* §*33, 324*). El Renacimiento puede considerarse, desde este punto de vista «político-ético», «la expresión cultural de un proceso histórico en el cual se constituyó en Italia una nueva clase intelectual de alcance europeo» (*C 17,* §*3, 303*). Esta clase política, mientras duró la función cosmopolita, se movió esencialmente en dos direcciones: una interna, en la que ejerció una función cosmopolita reaccionaria, ligada al papado y basada en la "pequeña política" orientada a no cambiar nada de la estrecha vida de los Estados regionales, y una externa, europea, progresista, orientada a la "gran política" creativa y participativa en el nacimiento de los Estados nacionales, con aportes técnicos de diversa índole (*Ibid.*; v. *C 15,* §*72, 240*). Cellini, Miguel Ángel, Leonardo, por usar nombres célebres, habían estado entre los italianos ilustres capaces de ser acogidos por cualquier corte europea que les hubiera garantizado la posibilidad de trabajar (*C 2,* §*116, 289*). En el siglo XVIII, entonces, último período histórico en el que el cosmopolitismo de los intelectuales italianos tuvo una función positiva en Europa, Gramsci recuerda con Carlo Calcaterra que un intelectual como Algarotti había comprado obras de arte en Italia para enriquecer la galería de arte de Dresde, del que fue supervisor de Augusto III de Sajonia: de esta manera no era culpable de haber empobrecido las colecciones de las cortes italianas, sino el mérito, según la ideología de la época,

de haber realizado plenamente su función, italiana y cosmopolita al mismo tiempo, de propagador del gusto italiano (*C 9, §38, 31*). Sin embargo, en el mismo período, Francia ya estaba en camino hacia una función cosmopolita de sus intelectuales de carácter completamente diferente, una función que continúa hoy: «Los intelectuales franceses expresan y representan explícitamente un compacto bloque nacional, del cual son los "embajadores" culturales, etcétera» (*C 2, §109, 286*).

Pero el núcleo del problema, como se ha dicho, es la interpretación del *Risorgimento*. La tradición nacional, en la que se basó la construcción ideológica del *Risorgimento*, «no se remonta a la antigüedad clásica, sino al período de los siglos XIV al XVII que [...] fue vinculada a la era clásica del Humanismo y del Renacimiento». Una base demasiado débil para fundar una nación moderna, una base desprovista «del elemento político-militar y político-económico» necesarios para una ideología nacionalista o, digamos, para la maduración del concepto de Estado en su forma nacional-popular. El «chovinismo cultural es esto: que en Italia un mayor florecimiento científico, artístico, literario coincidió con el período de decadencia política, militar, estatal» (*C 3, §46, 50*). «El Partido de Acción careció incluso de un programa concreto de gobierno», precisamente porque «estaba empapado de la tradición retórica de la literatura italiana: confundía la unidad cultural existente en la península – aunque limitada a un estrato muy sutil de la población y contaminada por el cosmopolitismo vaticano – con la unidad política y territorial de las grandes masas populares que eran extrañas a aquella tradición cultural» (*C 19, §24, 389-390*). En estas condiciones nunca podría haber ejercido – como de hecho no lo hizo – la función que había sido de los jacobinos franceses, es decir, unir el campo a la ciudad para garantizar un apoyo masivo real al movimiento nacional unitario (*Ibid.*). El cosmopolitismo, por tanto, se configura como determinante negativo precisamente para aquellos intelectuales que durante el *Risorgimento* se habían comprometido más generosamente con la idea y formación de la nación con intenciones nacional-populares, porque precisamente en su proyecto, la anacrónica condición cosmopolita estaba destinada a asumir una forma más retórica e ilusoria.

Si la función cosmopolita conoció su momento más importante para los intelectuales italianos en el Renacimiento, Gramsci todavía utiliza las categorías que gravitan en torno al concepto de cosmopolitismo para construir su propio retrato de Benedetto Croce. Des-

de este punto de vista, Croce no solo es el último hombre del Renacimiento, sino que «ha logrado recrear en su personalidad y en su posición de líder mundial de la cultura aquella función de intelectual cosmopolita que fue desempeñada casi colegiadamente por los intelectuales italianos del Medioevo hasta fines del 600 […] La función de Croce se podría parangonar a la del papa católico» (*C 10 II, §41.IV, 188*), lo que significa una coincidencia de universalismo y cosmopolitismo en un cierto sentido; «esto no quiere decir que no sea un "elemento nacional", también en el significado moderno del término, quiere decir que, incluso de las relaciones y exigencias nacionales, él expresa especialmente aquéllas que son más generales y coinciden con nexos de civilización más vastos que el área nacional: Europa; lo que suele llamarse civilización occidental, etcétera» (*Ivi, 187-188*). Croce, el paradigma mismo del gran intelectual cosmopolita tradicional en el mundo contemporáneo, es para Gramsci la inspiración de una desprovincialización de la cultura italiana a través del intercambio y contacto con las ideas internacionales, pero precisamente, «en su posición y en su función es inmanente un principio esencialmente nacional» (*Ivi, 188*). También en este sentido, en suma, Gramsci reitera que el cosmopolitismo es la forma propia del espíritu nacional italiano, así como fue formado por la casta intelectual y mediante la exclusión de las masas y las clases populares de los procesos históricos.

En este punto, para plantear la hipótesis de un cambio de rumbo, Gramsci tiene en cuenta adecuadamente las condiciones reales en las que se formó la idea de nación en Italia y el hecho de que ni siquiera la gente ha quedado completamente indemne por la forma cosmopolita en la que arraigaron las llamadas tradiciones nacionales. Imagínense, por tanto, un cambio de moral que no niegue por completo el cosmopolitismo, sino que lo recrea sobre una nueva base. Si hasta este momento la tradición retórica ha tenido en el centro los mitos de la patria y la nación, con evidentes implicaciones políticas y militares, en el presente italiano, caracterizado por una expansión financiera y capitalista, «el elemento "hombre" o es el "hombre-capital" o es el "hombre-trabajo"» (*C 19, §5, 368*). Por supuesto que estamos hablando de una época, la de principios del siglo XX, marcada por una fuerte emigración popular en todas direcciones. «El cosmopolitismo tradicional italiano debería convertirse en un cosmopolitismo de tipo moderno, o sea capaz de asegurar las mejores condiciones de desarrollo al hombre-tra-

bajo italiano, en cualquier parte del mundo que se encuentre» (*Ivi*, *368-369*). «Colaborar para reconstruir el mundo económico en forma unitaria está en la tradición del pueblo italiano y de la historia italiana, no para dominarlo hegemónicamente y apropiarse el fruto del trabajo ajeno, sino para existir y desarrollarse precisamente como pueblo italiano» (*Ivi*, *369*): en estas notas, que solo pueden aludir implícitamente al colonialismo fascista en África, propuestas en forma definitiva en el *Cuaderno 19* después de un trabajo no exento de pasajes problemáticos y que recorre varios textos, Gramsci prefigura las condiciones del mundo contemporáneo en su red de relaciones en las que el concepto mismo de nación, como el del pueblo, ya no se puede definir en los mismos términos, para lo cual recupera la idea pascoliana de la nación proletaria, idea que había gozado de cierta fortuna precisamente en conjunción con la primera percepción del fenómeno de la internacionalización por parte de intelectuales más atentos e informados. Si el cosmopolitismo es la otra cara de lo nacional-popular desde un punto de vista analítico, puede convertirse en un componente interno desde el punto de vista previsional. Sería un cosmopolitismo positivo, en el que también participan obreros y campesinos: un cosmopolitismo nacional-popular, por así decirlo.

LEA DURANTE

**Crisis**

La reflexión sobre la crisis tiene inicio en los *Cuadernos* a partir de una nota acerca del partido monárquico francés de Charles Maurras. Éste, hace notar Gramsci, es «un partido-movimiento notable, incluso imponente, pero que se agota en sí mismo, esto es, que no tiene reservas que lanzar a la lucha en una crisis resolutiva. Es notable, pues, exclusivamente en los periodos normales, cuando los elementos activos se cuentan solo por decenas de miles, pero se volverá insignificante (numéricamente) en los momentos de crisis, cuando los activos puedan contarse por centenares de miles e incluso por millones» (*C 1*, *§18*, *82*). “Crisis” indica por lo tanto, en esta primera aparición, según su acepción médica originaria, el punto culminante o resolutivo de un proceso, connotado por un repentino cambio para mejorar o para empeorar, que decide el curso de la enfermedad. En esta misma acepción, crisis indica aquí también una situación de movilización colectiva, en la que las masas de improviso se vuelven fluidas, revelando y acelerando procesos estructurales antes lentos e imperceptibles.

En esa misma acepción, el término vuelve con una explícita referencia interna a este texto en otro lugar del *Cuaderno 1*, donde se retoma el tema de una manera bastante más delicada. El jacobinismo «de contenido», escribe Gramsci, encuentra «su perfección formal en el régimen parlamentario, que realiza en el periodo más rico de energías "privadas" en la sociedad la hegemonía de la clase urbana sobre toda la población, en la forma hegeliana de gobierno con el consenso permanentemente organizado (con la organización dejada a la iniciativa privada, o sea de carácter moral o ético, para el consenso "voluntario", en una u otra forma)» (*C 1, §48, 123*). «En el periodo de la posguerra, el aparato hegemónico se resquebraja y el ejercicio de la hegemonía se hace cada vez más difícil. El fenómeno es presentado y tratado con diversos nombres y bajo diversos aspectos. Los más comunes son: "crisis del principio de autoridad" – "disolución del régimen parlamentario"» (*Ivi, 124*). Esto hace referencia a un debate bastante difundido a partir de la posguerra, en el cual participa también Maurras, conducido a partir de varios puntos de vista (*C 1, §76*; *C 3, §6*; *C 3, §34*; *C 3, §61*; *C 3, §85*; *C 4, §22*; *C 6, §10*; *C 7, §9*), todos ellos con algo en común, en opinión de Gramsci: la incapacidad de asir el núcleo central de la crisis en cuanto crisis de hegemonía. Mientras se diagnostica la crisis de un "principio", en realidad se debería analizar el modo y las razones por las cuales los aparatos hegemónicos ya no son capaces de formar el consenso con medios normales. Este análisis, que Gramsci lleva a cabo en el transcurso de 1930 desarrollando la categoría de intelectuales como funcionarios del Estado, como Estado más sociedad civil, culmina en dos textos contemporáneos (noviembre de 1930) del *Cuaderno 4*, en los cuales la crisis de hegemonía se especifica como «crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis» (*C 4, §49, 188*) y, de manera innovadora, se focaliza en la dinámica de desarrollo de los partidos políticos en relación con las clases sociales que éstos representan. «En cierto punto del desarrollo histórico – escribe Gramsci – las clases se apartan de sus partidos tradicionales, o sea que los partidos tradicionales en aquella especial forma organizativa, con aquellos hombres determinados que los constituyen y los dirigen, no representan ya a su clase o fracción de clase. Ésta es la crisis más delicada y peligrosa, porque abre la puerta a los hombres providenciales o carismáticos. ¿Cómo se crea una situación de contraste entre representantes y representados, que del terreno de las orga-

nizaciones privadas (partidos o sindicatos) no puede dejar de reflejarse en el Estado, fortaleciendo de modo formidable el poder de la burocracia (en sentido lato: militar y civil)? En cada país el proceso es distinto, si bien el contenido es el mismo. La crisis es peligrosa cuando se difunde en todos los partidos, en todas las clases, esto es, cuando no se produce, en forma aceleradísima, el paso de las tropas de uno o varios partidos a un partido que englobe mejor los intereses generales. Este último es un fenómeno orgánico [y normal], aun cuando su ritmo de realización sea rapidísimo en comparación con los periodos normales: representa la fusión de una clase bajo una sola dirección para resolver un problema dominante y existencial. Cuando la crisis no encuentra esta solución orgánica, sino la del hombre providencial, significa que existe un equilibrio estático, que ninguna clase, ni la conservadora ni la progresista, posee la fuerza necesaria para triunfar, sino que también la clase conservadora tiene necesidad de un amo» (*C 4, §69, 224-225*; v. también *C 7, §77*). La crisis como punto culminante ha sido resuelta aquí totalmente en las dinámicas hegemónicas que la interrumpen, y el resultado es un esquema analítico en el que la relación entre clases y partidos, mediada por los intelectuales, oscila constantemente entre la esfera estatal-privada y la esfera político-estatal, dando lugar, en el curso de estas oscilaciones, a momentos "críticos" que pueden desembocar regresivamente en la renuncia de la clase dominante a construir el consenso.

Más tarde, entre mayo y julio de 1933, Gramsci volverá nuevamente sobre esta acepción de crisis como momento culminante de una relación de fuerzas, fijando dos puntos clave. Ante todo, que el tema, tan debatido en aquellos años, acerca de la crisis del parlamentarismo encuentra origen «en la sociedad civil», en particular en el «fenómeno sindical», no «entendido en su sentido elemental de asociacionismo de todos los grupos sociales y para cualquier fin», sino en la acepción típica «por excelencia, o sea de los elementos sociales de nueva formación, que anteriormente no tenían "vela en este entierro" y que por el solo hecho de unirse modifican la estructura política de la sociedad» (*C 15, §47, 220*). La irrupción en la escena de la historia del movimiento obrero organizado, con su misma existencia, vuelve en extremo difícil el ejercicio de la hegemonía liberal. El segundo aspecto es que esta irrupción corresponde a la «guerra del 14-18», que por lo tanto «representa una fractura histórica, en el sentido que toda una serie de cuestiones

que molecularmente se acumulaban antes de 1914 precisamente han "amontonado", modificando la estructura general del proceso precedente» (*C 15, §59, 233*). Un proceso lento y molecular se condensa repentinamente en una explosión que, para ser la expresión de las tendencias presentes en éste, no es de todos modos su mecánica transposición, sino precisamente el momento resolutivo, en el cual todas las fuerzas en juego se enfrentan en el terreno político (y político-militar) de manera decisiva.

La referencia al fenómeno fascista como tentativo de salida de la crisis de hegemonía, determinada por el traslado de las masas en la posguerra, abre el análisis a un panorama más general de la noción de crisis, que llega gradualmente a unificar la acepción estrictamente político-hegemónica hasta ahora examinada con la más técnica de "crisis económica", a través de la mediación del concepto de crisis como época de transición entre diversos modos de producción. Una huella precisa de esta exigencia se encuentra ya en el *Cuaderno 1*, donde Gramsci se pregunta si el americanismo puede ser «una fase intermedia de la actual crisis histórica» y más específicamente si «la concentración plutocrática» puede «determinar una nueva fase del industrialismo europeo según el modelo de la industria norteamericana» (*C 1, §61, 134*). Este inicio se desarrollará con la investigación sobre americanismo y fordismo, en la cual la relación entre Europa y los Estados Unidos se lee a la luz de la exigencia, surgida como reacción a la crisis de 1929 y a la consiguiente caída tendencial del porcentaje de ganancia, de pasar de la economía individualista a una economía programática. La crisis de 1929 surge en efecto de la "determinación" nacional del "mercado", de su *nacionalización forzosa*, impuesta políticamente por las diversas burguesías nacionales como garantía del mantenimiento de determinadas relaciones de fuerza nacionales e internacionales (*C 2,* §*125, 296*, de octubre-noviembre de 1930: con la política aduanal «cada nación importante puede tender a dar un sustrato económico organizado a su propia hegemonía política sobre las naciones que le están subordinadas»), mientras el mercado capitalista es estructuralmente un mercado mundial (*C 8,* §*162, 297-298* y *C 10 II,* §*9, 144-145*). En definitiva, la evaluación de Gramsci, expresada ya en el *Cuaderno 2* y ya no puesta en discusión, es que la «crisis actual [...] es una resistencia reaccionaria a las nuevas relaciones mundiales, a la intensificación de la importancia del mercado mundial» (*C 2,* §*137, 301*, de diciembre de 1930-marzo de 1931).

En este marco, el fascismo es un tentativo por insertar a Italia sobre nuevas bases en las relaciones de fuerza internacionales. Altos exponentes del régimen son conscientes de este nexo entre el nivel nacional e internacional de la crisis y de su posible solución, hace notar Gramsci, recordando en junio de 1932 dos discursos parlamentarios del ministro de Relaciones Exteriores, Dino Grandi, en los que «la cuestión italiana» se plantea «como cuestión mundial, a resolver junto con las otras que forman la expresión política de la crisis iniciada en 1929» (*C 9, §105, 77*). Sin embargo, su opinión al respecto sigue siendo particularmente negativa, dado que esta reorganización se reivindica a partir del uso parasitario del gasto público y favoreciendo la desinversión de capital productivo, gracias al mantenimiento a niveles bastante bajos del tenor de vida de la población (*C 1,* §*48, 123* y *C 6,* §*123*). Si bien el fascismo se anuncia con «un inicio de fanfarria fordística», luego tiene lugar la «conversión al ruralismo y a la iluminista depresión de las ciudades: exaltación del artesanado y del patriarcalismo, alusiones a la "propiedad del oficio" y la lucha contra de la "libertad industrial"» (*C 1,* §*61, 136*, febrero-marzo de 1930), aunque, hace notar Gramsci en la segunda redacción de este texto (febrero-marzo de 1934), si bien «el desarrollo es lento y lleno de comprensibles cautelas, no se puede decir que la parte conservadora, la parte que representa la vieja cultura europea con todos sus residuos parasitarios, carezca de antagonistas (desde este punto de vista es interesante la tendencia representada por *Nuovi Studi*, la *Crítica Fascista* y el centro intelectual de estudios corporativos organizado en la Universidad de Pisa)» (*C 22, §2, 67*).

La crisis de 1929 debe leerse, pues, a la luz del concepto de relaciones de fuerza. No es casual que la reflexión de Gramsci sobre esta noción, a partir de *C 4, §38* (octubre de 1930), se desarrolle en función de la comprensión de la crisis en cuanto «época de revueltas sociales», como emerge del marxista *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En *C 4, §38* Gramsci hace notar que establecer «las relaciones entre estructura y superestructuras» es «el problema crucial del materialismo histórico» y que para resolverlo es necesario recurrir a ese pasaje del *Prólogo* en el que se establecen los dos «principios» metodológicos del materialismo histórico: «1°) el principio de que "ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes" [o que no estén en curso de desarrollo y de aparición], y 2°) que "ninguna sociedad se derrumba

si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que se hallan implícitas en sus relaciones"» (*Ivi*, *167*). De esta manera, se fija el margen de oscilación entre "viejo" y "nuevo" en la historia, el espacio dentro del cual es pensable una crisis de hegemonía y por lo tanto el carácter decisivo de la política. La centralidad de la política está pues condicionada por la crisis, la fusión de economía y política está circunscrita a las fases del proceso. Gramsci precisa en efecto que «en el estudio de una estructura, hay que distinguir lo que es permanente de lo que es ocasional» (*Ibid.*), discriminando estructura y coyuntura, desarrollo estructural de época de revuelta social. No obstante, al delinear el concepto de crisis, Gramsci utiliza referencias irreductibles a este esquema etapista de la historia, cuando explica la superioridad de una fuerza político-social sobre la otra (y por lo tanto la solución de la crisis) como una demostración que ocurre «con los hechos en último análisis, o sea con su propio triunfo, pero inmediatamente mediante la polémica ideológica, religiosa, filosófica, política, jurídica, etcétera», retomando un célebre pasaje del *Prólogo*, pero en conexión con el concepto de "verdad" elaborado en la *Tesis sobre Feuerbach*. Y en la segunda formulación precisa que la «concretez» de estas polémicas ideológicas «es evaluable por la medida en que resultan convincentes y transforman el alineamiento preexistente de las fuerzas sociales» (*C 13, §17, 33*).

Este contraste de formulaciones llega a disolverse, en favor de la segunda, cuando Gramsci elabora el concepto de mercado determinado. A estas alturas, se vuelve decisivo identificar los «elementos» que, en una determinada «estructura fundamental» de una «sociedad», son «[relativamente] constantes» y por lo tanto «determinan el mercado, etcétera, y aquellos otros "variables y en desarrollo" que determinan las crisis coyunturales hasta que incluso los elementos [relativamente] constantes son modificados y se produce la crisis orgánica» (*C 8, §216, 332*, marzo de 1932). No obstante, constancia y variación ahora deben remitir – teniendo en cuenta el concepto de mercado determinado –a una "fijación" jurídica y en última instancia política, que es siempre el resultado inestable de procesos hegemónicos antagónicos. Por lo tanto, la constancia (que "tolera" crisis coyunturales) es aquí un caso límite de variación, que en cambio se condensa en crisis orgánica. El "intercambio" de elementos constantes y variables (o sea la crisis orgánica) no inaugura una nueva fase histórica (del desarrollo a la crisis), sino pone a la luz procesos presentes incluso anteriormente.

Una vez unificadas la acepción hegemónica y la acepción económica de la crisis, ésta se vuelve un aspecto presente también en las fases de "desarrollo", si bien en forma de constante elusión. Estas consecuencias son tratadas en un texto de algún modo conclusivo, perteneciente al *Cuaderno 15*. El origen de la crisis económica mundial, escribe aquí Gramsci, remonta mucho más acá de las manifestaciones clamorosas de la caída de la Bolsa: remonta a la posguerra y a la misma guerra (*C 15, §5, 178*, febrero de 1933), y «la crisis tiene orígenes internos en los modos de producción y por tanto de cambio, y no en hechos políticos y jurídicos» (*Ivi, 179*), es decir (con base en la noción de mercado determinado) en un intercambio entre elementos constantes y variables que determina nuevamente todo el equilibrio entre relaciones de fuerza económico-sociales, políticos y militares. «La "crisis" – continúa Gramsci – no es más que la intensificación cuantitativa de ciertos elementos, no nuevos y originales, pero especialmente la intensificación de ciertos fenómenos, mientras otros que antes aparecían y operaban simultáneamente a los primeros, inmunizándolos, se han vuelto inoperantes o han desaparecido del todo. En suma, el desarrollo del capitalismo ha sido una "crisis continua", si así puede decirse, o sea un rapidísimo movimiento de elementos que se equilibraban e inmunizaban. En cierto punto, en este movimiento, algunos elementos han predominado, otros han desaparecido o se han vuelto inoperantes en el cuadro general. Han sobrevenido entonces acontecimientos a los cuales se les da el nombre específico de "crisis", que son más graves o menos graves, según que se den elementos mayores o menores de equilibrio» (*Ibid.*).

FABIO FROSINI

**Crisis orgánica**

«Si la clase dominante ha perdido el consenso, o sea, si no es ya "dirigente", sino únicamente "dominante", detentadora de la pura fuerza coercitiva, esto significa precisamente que las grandes masas se han apartado de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían, etcétera. La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer» (*C 3, §34, 37*). Se verifica una situación compleja en la cual, por haber perdido el consenso, la clase dominante conserva la autoridad, por lo que ya no es dirigente pero continúa siendo dominante. Al mismo tiempo, la clase dominada ha adquirido cierta parte del consenso, pero no tiene la autoridad con la cual sería dirigente. En este contexto, se desarrolla una dialécti-

ca que no se refiere a una relación pura y simple basada en la fuerza, sino a una dinámica que gira en torno al vínculo fuerza-consenso. Si lo "nuevo" tarda en afirmarse, tanto lo "viejo" como lo "nuevo" se encuentran conviviendo en una situación de «escepticismo frente a todas las teorías y las fórmulas generales y aplicación al puro hecho económico (ganancia, etcétera) y a la política», *ergo* «reducción de las superestructuras más elevadas a aquellas más adheridas a la estructura» (*Ivi, 38*). La crisis orgánica está propiamente constituida por una fractura entre estructura y superestructura, determinada por el surgimiento de las contradicciones que aparecen en el momento en el cual la superestructura se desarrolla de una manera que no se ajusta a la estructura.

Las condiciones necesarias para romper una crisis orgánica son dos: *a*) el fracaso de la política de la clase dirigente; *b*) la organización de las clases subalternas, sin las cuales la crisis no provocará repercusiones al interior de la primera. La crisis estalla, escribe Gramsci, «ya sea porque la clase dirigente ha fracasado en alguna gran empresa política para la que ha solicitado o impuesto con la fuerza el consenso de las grandes masas (como la guerra) o porque vastas masas (especialmente de campesinos y de pequeñoburgueses intelectuales) han pasado de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantean reivindicaciones que en su conjunto no orgánico constituyen una revolución» (*C 13, §23, 52*). Gramsci da un ejemplo de lo que sucedió en Italia al final de la Primera Guerra Mundial, a la que siguió una crisis orgánica «1) porque grandes masas, anteriormente pasivas, entraron en movimiento, pero en un movimiento caótico y desordenado, sin dirección, o sea sin una precisa voluntad política colectiva; 2) porque las clases medias que en la guerra tuvieron funciones de mando y responsabilidad, se vieron privadas de ellas con la paz, quedando desocupadas, precisamente después de haber hecho un aprendizaje de mando etcétera; 3) porque las fuerzas antagónicas resultaron incapaces de organizar en su provecho este desorden» (*C 7, §80, 195*). Entonces, cuando la clase dirigente dejó de hacer «avanzar realmente a toda la sociedad, satisfaciendo no sólo sus exigencias existenciales, sino ampliando continuamente sus propios cuadros por la continua toma de posesión de nuevas esferas de actividad económico-productiva», apenas el grupo social dominante ha agotado su función, «el bloque ideológico tiende a desmoronarse» (*C 19, §24, 388*).

La crisis orgánica se presenta con las características propias de una crisis de hegemonía: «En cada país el proceso es distinto, si bien el contenido es el mismo. Y el contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente» (*C 13, §23, 52*). La crisis de la hegemonía se manifiesta en el momento en el que la sociedad civil priva al Estado del apoyo constituido por la dirección, la organización del consenso de masas y la formación ideológica de funcionarios y de cuadros dirigentes. Así, el camino está abierto a la crisis orgánica como consecuencia de que «el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo que los grupos intelectuales están disgregados entre estrato y estrato y en la esfera del mismo estrato» (*C 11, §12, 260*). Ejemplificación histórica: «En el período de la posguerra, el aparato hegemónico se cuartea y el ejercicio de la hegemonía se vuelve permanentemente difícil y aleatorio. El fenómeno es presentado y tratado con varios nombres y en aspectos secundarios y derivados. Los más triviales son: "crisis del principio de autoridad" y "disolución del régimen parlamentario". Naturalmente, del fenómeno se describen solo las manifestaciones "teatrales" en el terreno parlamentario y del gobierno político y éstas se explican precisamente por el fracaso de algunos "principios" (parlamentario, democrático, etcétera) y con la "crisis" del principio de autoridad [...] La crisis se presenta prácticamente en la siempre creciente dificultad de formar los gobiernos y en la siempre creciente inestabilidad de los mismos gobiernos: tiene su origen inmediato en la multiplicación de los partidos parlamentarios, y en las crisis internas permanentes de cada uno de estos partidos» (*C 13, §37, 81*). Gramsci enfatiza con fuerza los elementos estructurales de la crisis orgánica, el detenimiento de la capacidad expansiva de los marcos sociales como un elemento dinámico de la modernidad burguesa, detenimiento iniciado con «la crisis del "Occidente"» (*C 1, §76, 146*).

Que se trata de una crisis epocal Gramsci lo subraya comentando el discurso de Croce en la Congreso Internacional de Filosofía celebrada en Oxford en noviembre-diciembre de 1930: «Hoy se verifica en el mundo moderno un fenómeno similar al del alejamiento entre lo "espiritual" y lo "temporal" en la Edad Media: fenómeno mucho más complejo que el de entonces, en cuanto que la vida moderna se ha vuelto más compleja. Los agrupamientos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económico-corporativa, mientras que los agrupamientos progresistas e innovadores se en-

cuentran todavía en la fase inicial igualmente económico-corporativa; los intelectuales tradicionales, apartándose del agrupamiento social al que hasta ahora habían dado la forma más alta y amplia y por tanto la conciencia más vasta y perfecta del Estado moderno, en realidad ejecutan un acto de incalculable alcance histórico: señalan y sancionan la crisis estatal en su forma decisiva. [...] Hoy, lo "espiritual" que se aparta de lo "temporal" y se distingue como autónomo, es algo inorgánico, descentrado, un polvillo inestable de grandes personalidades culturales "sin Papa" y sin territorio. Este [proceso de] desintegración del Estado moderno es, por lo tanto, mucho más catastrófico que el [proceso histórico] medieval que era desintegrativo e integrativo al mismo tiempo» (*C 6, §10, 18*). Este conjunto de problemáticas convence a Gramsci de definir «orgánica» la crisis que afecta a Europa a partir de los últimos treinta años del siglo XIX, una crisis que pone a la sociedad capitalista-burguesa en la condición de tener que enfrentar «en este interregno» con «los fenómenos morbosos más variados» (*C 3, §34, 37*).

LELIO LA PORTA

**Croce, Benedetto**

De la relación Gramsci-Croce se ha ocupado una buena parte de la literatura crítica, bien cuando se ha tratado de evaluar sus aspectos comparativos, textuales e histórico-filológicos; bien cuando el discurso se ha colocado en el nivel del contraste entre la tradición marxista y la tradición liberal; bien por el valor que dicha relación tiene en el panorama más general de la historia de los intelectuales italianos del siglo XX. No es posible recorrer aquí la compleja trama de las interpretaciones; es suficiente con referirse a la opinión, aún ahora del todo compartible, que expresaba Garin hacia finales de los años sesenta, cuando escribía que el diálogo-contraste entre los dos pensadores traducía, a la altura de los problemas y de los contextos italianos, «algunos grandes temas de la cultura contemporánea».

En qué medida percibía (y criticaba) Gramsci la relevante presencia de Croce en la política y en la cultura italiana se puede constatar desde la primera referencia significativa al filósofo en el *Cuaderno 1*, en las páginas dedicadas a la dirección moderada del *Risorgimento* y a la formación de un bloque intelectual meridional «que tiene a la cabeza a B. Croce y Giustino Fortunato y que se extiende por toda Italia» (*C 1, §44, 113*). Era éste, en sustancia, el motivo de fondo que debía de inducir a Gramsci a una aguda crítica de la filosofía de Croce. Él distinguía muy bien la distancia que exis-

tía entre la demasiado abollada identidad entre ideología y filosofía postulada por el actualismo de Gentile y la filosofía croceana de las distinciones, pero en la tendencia a la fusión entre práctica y teoría – a la que Croce resistía "heroicamente" – Gramsci incluía también el materialismo histórico, y esto porque Croce «tiene viva la conciencia de que todos los movimientos de pensamiento modernos conducen a una revaluación triunfal del materialismo histórico, o sea la transformación de la posición tradicional del problema filosófico y a la muerte de la filosofía entendida del modo tradicional» (*C 1, §132, 177*). En esto radica, pues, el núcleo esencial del juicio gramsciano acerca de Croce. Se trata del convencimiento que Gramsci expone en *C 4, §3.* El marxismo ha sido un momento crucial y determinante de la cultura moderna, a tal grado que influye en no pocas corrientes de pensamiento. Sin embargo, como ocurre con todos los grandes fenómenos culturales, también éste se vio integrado e influenciado por otras posiciones. Gramsci se asigna a sí mismo la continuación de la tarea puesta en marcha por Labriola: la reconquista de la autonomía conceptual e ideal del marxismo, a través de la crítica de las formas de revisión de su *corpus* teórico. Gramsci habla de una «doble revisión»: «Por un lado, algunos de sus elementos, explícita o implícitamente, han sido absorbidos por algunas corrientes idealistas (Croce, Sorel, Bergson, etcétera, los pragmatistas, etcétera); por el otro, los marxistas "oficiales", preocupados por encontrar una "filosofía" que contuviese el marxismo, la han hallado en las derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar o incluso en corrientes idealistas como el kantismo (Max Adler)» (*Ivi, 133-134*). De esta manera se vienen delineando los contenidos del contraste que Gramsci abre con Croce, comenzando por la identificación de esos rasgos del marxismo absorbidos y "revisados": el convencimiento de que el materialismo histórico podía reducirse a canon empírico de investigación histórica y la cuestión del valor de las ideologías y de su igualdad-distinción con la filosofía. Acerca del valor de las ideologías, por ejemplo, Gramsci hace evidentes algunas contradicciones en las que caería Croce. Mientras que, en los *Elementos de política*, él considera, equivocándose según Gramsci, que para Marx las superestructuras son apariencias e ilusión; más adelante en cambio sostenía que las ideologías son «"construcciones prácticas", son instrumentos de dirección política», haciendo suya, pues, solo la parte «crítico-destructiva» del materialismo histórico. La apa-

rente convergencia entre el joven Croce, crítico de las seducciones de la diosa Justicia y de la diosa Humanidad, y el marxismo, se diluye ante la errada interpretación del valor de las ideologías en Marx. Éste afirma con claridad que es en el terreno de las superestructuras donde los hombres toman conciencia de los conflictos sociales y de sus propias tareas, es decir en el terreno de una teoría crítica y alternativa. Lo que debe combatirse son las ideologías de los grupos dominantes, los instrumentos del dominio político. Muy distinto es el trayecto de Croce, quien «debe ahora retroceder muchos pasos y dar una apariencia de florida juventud a otra decrépita brújula desdentada, el liberalismo más o menos deificado» (*C 4, §15, 149*; pero v. también *C 4, §20, 153* y *C 4, §22, 154*).

El contraste, como se ve, se desarrolla en un terreno de teoría política más que de filosofía en sentido estricto. Ello se demuestra por el hecho de que el filósofo napolitano está entre los autores con los que Gramsci se mide cuando debe hacer frente al tema de la autonomía del hecho político. Así, cuando él se detiene en la importancia que el maquiavelismo ha tenido en el desarrollo de la ciencia política en Italia, pone de relieve «la demostración hecha, en forma cumplida, por Croce, de la autonomía del momento político-económico». Gramsci plantea, si bien en términos problemáticos, la cuestión – ya tocada con anterioridad – de la deuda contraída por Croce con el materialismo histórico, sin lo cual él no habría llegado a esa conclusión. Sin embargo, junto al reconocimiento está también la crítica, ya que esta posición de Croce mal se concilia con «su reducción del materialismo histórico a un simple canon empírico de metodología histórica» (*C 4, §56, 215*). Lo que resulta importante, en estos pasajes, es el inicio de la crítica radical gramsciana a los puntos clave de la filosofía de Croce: ante todo a la dialéctica de los distintos, de la cual se reconoce la «exigencia real», pero también la contradicción respecto a una idea canónica de dialéctica que, hegelianamente, no puede ser sino de los opuestos, negación de la negación. La reforma croceana y gentiliana de la dialéctica (y aquí Gramsci acerca dos posiciones objetiva y filológicamente inconciliables) ha vuelto más abstracto a Hegel, privándolo de la parte «más realista, más historicista». La separación es ahora clara: por un lado, la tradición y los eventos de los que nacen Hegel y Marx – la Reforma protestante y la Revolución francesa, o sea la filosofía de la historia y la identificación del hacer y del pensar –; por el otro, la tradición de Vico (a pesar de su «genialidad»)

y de Spaventa, es decir la especulación abstracta (v. también *C 10 II, §41.X, 199*).

No obstante, la crítica a la filosofía de Croce se relaciona constantemente en Gramsci con la crítica de su comportamiento práctico. Testimonio de ello son las notas en el inicio del *Cuaderno 6*, cuando Gramsci hace frente al tema crucial del papel de los intelectuales en la gran crisis europea de los años veinte y treinta. En los análisis croceanos del inicio de los años treinta, Gramsci capta algunos elementos de verdad y, sin embargo, la crítica croceana de los fenómenos abstractos, irracionales, no conduce al reconocimiento del papel que en el mundo moderno puede desempeñar no cada intelectual (o grupos de intelectuales), sino la lucha social de las masas organizadas (en *C 6, §107, 88*, Gramsci comete el mismo error de no haber visto la verdadera dirección de la «corriente histórica» Giolitti y Croce). El comportamiento práctico de Croce puede, según Gramsci, ayudarnos a entender su filosofía: «En Croce filosofía e "ideología" finalmente se identifican, incluso la filosofía demuestra no ser más que un "instrumento práctico" de organización y de acción: de organización de un partido, incluso de una internacional de partidos, y de una línea de acción práctica. El discurso de Croce en el congreso de filosofía de Oxford [de 1930, NdA] es en realidad un manifiesto político, de una unión internacional de los grandes intelectuales de todas las naciones, especialmente de Europa; y no puede negar que éste pueda llegar a ser un partido importante que puede tener una función nada desdeñable» (*C 6, §10, 17-18*). El discurso de Croce es criticado por Gramsci también en *C 7, §1, 144*, donde se rechaza como ideología una interpretación del materialismo histórico como «"cientifismo"» y «"superstición" materialista», pero, más ampliamente, en *C 10 II, §41.I, 179-186*, donde, no obstante, parece escapársele a Gramsci que el discurso de Croce contenía no solo una crítica del materialismo histórico, sino también una mordaz polémica contra el misticismo antihistoricista de Gentile que le procuró furibundos ataques por parte de la prensa del régimen fascista. La de Croce, pues, es una visión "utópica" de la política, tanto en su esfera teórica como en la práctica, en el sentido que mientras piensa realizar una historia pura y una filosofía pura, realiza en cambio un ejercicio de ideología (*C 6, §112, 90-1*). Así, pues, Gramsci denuncia, por decirlo de algún modo,, el carácter ideológico de la filosofía de Croce, no sin hacer notar una clara diferencia entre historicismo croceano y actualismo gentiliano, entre una

visión de la historia como historia del Estado y la historia ético-política (*C 7, §9, 150*; pero v. también *C 8, §227, 339* y *C 8, §240, 346*) fundada en la distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre hegemonía y dictadura, entre un «régimen liberal-democrático» y el «Estado-gobierno» fascista (*C 6, §10, 18*).

Croce es para Gramsci «el último hombre del Renacimiento», al cual considerar no tanto como filósofo, sino como «moralista y maestro de vida, constructor de principios de conducta» (*C 7, §17, 157-158*), pero precisamente por esto debe combatirse abiertamente cuando su filosofía se vuelve ideología, en el sentido gramsciano de «tendencia práctico-política unilateral» (*C 8, §27, 232*). Así, la exigencia de dar vida a un *Anti-Croce* se genera no por una polémica de poca importancia o puramente propagandística, sino nace de un continuo y agudo contraste crítico entre historicismo materialista e historicismo especulativo (entre otros lugares en los que se critican las tendencias especulativas croceanas, v. *C 8, §224, 337*). Léase la extraordinaria y eficacísima síntesis de un gran trabajo analítico e interpretativo que Gramsci vierte en una breve nota sobre el historicismo de Croce. Éste es relacionado con los pasajes clave de una reflexión de gran envergadura sobre la historia italiana, sobre la revolución pasiva, sobre los vínculos revolución-restauración: «Croce se inscribe en la tradición cultural del nuevo Estado italiano y reconduce la cultura nacional a los orígenes, pero vivificándola [y enriqueciéndola] con toda la cultura europea [...]. Establecer con exactitud el significado histórico y político del historicismo crociano significa precisamente reducirlo a su alcance real, despojándolo de la grandeza brillante que le es atribuida como manifestación de una ciencia objetiva, de un pensamiento sereno e imparcial que se coloca por encima de todas las miserias y las contingencias de la lucha cotidiana, de una contemplación desinteresada del eterno devenir de la historia humana» (*C 8*, §*39, 238-239*).

Llegados a este punto, se puede hacer frente a la lectura de las páginas gramscianas programáticamente dedicadas a Croce. Se confirma plenamente que el tema Croce es uno de los pocos a los cuales Gramsci dedica una escritura y un interés casi sistemáticos. Como es sabido, todo el *Cuaderno 10* (más de 150 páginas impresas) tiene por objeto la filosofía de Croce. La articulación del programa de estudio del pensamiento de Croce se había anticipado en los *Puntos para un ensayo sobre B. Croce*, que se encuentran en *C 8*, §*225, 337-338*. En este espacio no es posible entrar en el detalle de todos

los análisis gramscianos: piénsese en las notas sobre las obras históricas de Croce, sobre su concepción de la religión, sobre su concepción de los intelectuales, sobre sus errores de interpretación de las doctrinas económicas de Marx (como en las páginas en las que se critica el ensayo croceano sobre la caída tendencial de la tasa de ganancia: v. *C 10 II*, §*33, 33-34* y *C 10 II*, §*36, 171 ss.*) o en esas notas en las que se polemiza con la lectura croceana de la teoría del valor como comparación elíptica (*C 10 II*, §*38, 175 ss.*), en las notas sobre las teorías estéticas de Croce, que se critican en los presupuestos idealistas, pero se defienden de las lecturas superficiales y periodísticas (*C 15*, §*20, 197*), sobre las cuestiones de lógica y de gramática (*C 29*, §*1, 227*). En síntesis, dichas notas proceden de la exigencia de entender los «intereses intelectuales y morales (y por ende sociales)» de Croce (su sustancial adhesión a la «tradición italiana de los moderados», *C 8*, §*225, 337-338*), para luego pasar a evaluar su papel no secundario en la construcción de las tendencias revisionistas a la Bernstein y a la Sorel. Una vez más, Gramsci logra captar enteramente los puntos focales de la reflexión teórica con la cual pretende medirse. Ante todo, el tema de la libertad que Croce ya disloca en el plano de la filosofía, razonando de identidad entre historia y espíritu (*C 10 I*, §*10, 132 ss.*), ya hace retroceder a nivel de ideología y de «auténtico instrumento de gobierno» (*C 10 I*, §*1, 118*), pero luego, una vez más, la reanudación de las críticas a la *Historia de Europa* como teoría de la revolución pasiva y a la concepción ético-política de la historia, aun cuando, a propósito de este último problema, Gramsci le reconoce a Croce el haber estimulado «la atención sobre el estudio de los hechos de cultura y de pensamiento como elementos de dominio político, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida de los Estados, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto» (*C 10 I*, §*116*). Por esto, la historia ético-política es uno de los «cánones de interpretación histórica que hay que tener siempre presente en el examen y profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historias parciales o extrínsecas» (*Ibid.*; pero para un análisis de la historia ético-política a partir de los ensayos historiográficos de Croce, v. *C 10 I*, §*9, 128 ss.*). El momento focal de la crítica teórica y política de Gramsci del pensamiento croceano es localizable en la segunda parte del *Cuaderno 10* y especialmente en las páginas dedicadas a la identidad entre historia y filosofía, es decir de algo que es «in-

manente en el materialismo histórico». Esta identidad, no obstante, se volvió algo muy distinta en Croce, de modo que una proposición teórica que podía ser «rica en consecuencias críticas» se vuelve «mutilada si no llega también a la identidad de historia y de política [...] por lo tanto también la identidad de política y filosofía» (*C 10 II, §2, 140*).

Gramsci se pregunta a menudo si en la visión filosófica de Croce no han quedado consistentes huellas de filosofía de la praxis (v. *C 10 I*, §*11, 132*, pero también *C 10 II*, §*31, 163*). Él está convencido, a tal grado que afirma que la tesis croceana de la identidad de filosofía e historia es un modo de presentar «el mismo problema planteado por las glosas a Feuerbach y confirmado por Engels». Solo que, para Engels, «"historia" es práctica (el experimento, la industria) para Croce Historia es todavía un concepto especulativo». En suma, y en este juicio se resume la evaluación global de Gramsci, Croce ha dado marcha atrás en el camino que de la filosofía especulativa había conducido a la filosofía de la praxis. Él «ha retraducido al lenguaje especulativo las adquisiciones progresivas de la filosofía de la praxis y en esta retraducción está lo mejor de su pensamiento» (*Ibid.*). En definitiva, el historicismo de Croce acaba siendo una «forma de moderantismo político», de lo que en lenguaje moderno se podría definir como «reformismo» (*C 10 II, §41.XIV, 205*), pero también una «forma, hábilmente disfrazada, de historia preconcebida, como todas las concepciones liberales reformistas» (*C 10 II, §41.XVI, 207*).

En qué medida Gramsci estaba convencido de la necesaria elaboración, desde su punto de vista, de un *Anti-Croce*, fundada no obstante en un serio y documentado contraste con las obras del filósofo napolitano, dan testimonio las continuas peticiones de sus libros que él le envía a su cuñada Tania y a otros con los que se carteaba. Y precisamente en una carta a su cuñada del 18 de abril de 1932 (*LC 562-563*, a Tania; pero v. también *LC 368-369*, a Tatiana, 1° de diciembre de 1930 a propósito de la polémica Croce-Lunacharsky durante el congreso de Oxford, y *LC 567-568*, a Tania, 25 de abril de 1932, donde se buscan las razones de la gran popularidad de Croce, pero también *LC 569-571*, a Tania, 2 de mayo de 1932, donde se critica el tentativo croceano de «liquidación de la filosofía de la praxis», así como *LC 572-575*, a Tania, 9 de mayo de 1932, donde se analizan críticamente las obras históricas de Croce, y por último *LC 584-587*, a Tania, 6 de junio de 1932, en que se discute de la religión de la libertad), Gramsci sintetiza de modo ejemplar su jui-

cio sobre este gran intelectual, ese mismo juicio que él, mientras tanto, venía desarrollando en las notas de los *Cuadernos*.

Se puede recurrir una vez más, como conclusión, a un juicio sobre la relación Gramsci-Croce expresado, hace ya medio siglo, por Garin. Es indudable, observaba él, que el diálogo con el filósofo del idealismo historicista caracteriza en muchos aspectos la actividad cultural de Gramsci: «En Croce, Gramsci ve no sólo al gran intelectual de tipo erasmiano, sino también la expresión más avanzada de la cultura italiana contemporánea, la que tiene más arraigo y mayor eficacia "conformadora". El hecho de que Gramsci combata en esa línea, y a veces se tiene la impresión de una voluntad suya de oponerse a Croce punto por punto, juicio contra juicio [un *Anti-Croce*, pues, NdA], en toda la evaluación de la historia italiana, en una corrección constante de las posiciones discutidas, para un desplazamiento sistemático del punto de vista [...]: todo esto indica [...] la actualidad de una discusión, su historicidad concreta, un análisis que, precisamente porque no es "especulativo" sino está dirigido a la acción, pretendía combatir una batalla real y oponer a *opciones* reales, actuales, *opciones* que, precisamente por colocarse en el mismo terreno del *adversario*, fuesen capaces de contraponerse eficazmente, e incluso, a veces, ¿por qué no?, de aceptar e integrar» (*Garin 1958, 7-8*).

GIUSEPPE CACCIATORE

**Cuestión meridional**

Después de las primeras formulaciones del problema, que ya a partir de 1916 introdujeron nuevos elementos sobre la base salveiminiana de la reflexión, Gramsci delimita desde 1920 los rasgos de una «cuestión meridional» como determinación específica del capitalismo y se expresa a favor de una propuesta que ve como eje para la «solución del problema agrícola» la acción de los «obreros urbanos de la Italia septentrional» (*Obreros y campesinos*, 3 de enero de 1920, en *ON 377*). En esta fase, la influencia de la experiencia bolchevique es todavía fuerte, lo que empuja a Gramsci a sostener que «los problemas actuales de la economía industrial y agrícola sólo pueden resolverse fuera del Parlamento, contra el Parlamento, por el Estado obrero» (*Ivi, 378*). En pocos años, sin embargo, la cuestión se va precisando en Gramsci en sus coordenadas más plenamente políticas y más fuertemente ancladas a la realidad italiana. A la propuesta de llamar "l'Unità" al periódico del partido, Gramsci añade la consideración de la necesidad de «dar especial importancia a la cuestión meridional, es decir, a la cuestión en la que el proble-

ma de las relaciones entre obreros y campesinos se plantea no sólo como un problema de relación de clases, sino también y especialmente como un problema territorial, es decir, como uno de los aspectos de la cuestión nacional» (*L 130*). El III Congreso del Partido Comunista de Italia se ocupa ampliamente de la cuestión meridional como del aspecto principal, junto con la cuestión vaticana, de la más amplia cuestión agraria, que es el modo de analizar el caso histórico específico de la formación y composición del Estado italiano. El partido debe moverse en dos frentes: en efecto, es necesario que «destruya en el obrero industrial el prejuicio inculcado por la propaganda burguesa, que el Mezzogiorno es un lastre que se opone a los más grandes desarrollos de la economía nacional, y destruya en el campesino meridional el prejuicio, aún más peligroso, por el que ve en el norte de Italia *un solo bloque de enemigos de clase*» (*Cinco años de vida del partido*, 20-26 de enero de 1926, en *CPC 108*, las cursivas son mías).

La ruptura del bloque histórico tradicional, en efecto, y la construcción de un nuevo bloque social anticapitalista, constituido por los obreros y los campesinos, es para Gramsci en *Algunos temas de la cuestión meridional* el camino a seguir para afrontar la cuestión meridional soldando la calidad nacional y la de clase: el doble y ambicioso objetivo que Gramsci plantea a sus compañeros de partido poco antes de su encarcelamiento es el de superar la forma de la unidad nacional al estilo del *Risorgimento*, basada en la anexión de las regiones del sur, para desarrollar un verdadero sentido de la nación, a través del protagonismo de las masas campesinas meridionales en el proceso histórico actual («después de los obreros, los campesinos son la parte más revolucionaria de la sociedad italiana»), y al mismo tiempo el de construir «una alianza política entre obreros del norte y campesinos del sur para derrocar a la burguesía por el poder del Estado» (*QM 139*). Si hasta ahora el gran pensamiento liberal del que Giustino Fortunato y Benedetto Croce eran los más escuchados exponentes en el frente del pensamiento meridionalista, pero que contaba también otros nombres de primer plano, como el de Gaetano Salvemini, había permitido a los gobiernos de Crispi y Giolitti una política de continua depredación y marginación de las masas meridionales, realizada a través de capciosas propuestas de división de la tierra que no resolvían las más amplias cuestiones planteadas por el Mezzogiorno, pero lo aislaban cada vez más como una «gran campaña» frente a la «gran ciudad» que es el norte, ahora para Gramsci

llegó el momento de que «el obrero revolucionario de Turín y de Milán se convierta en el protagonista de la cuestión meridional» (*Ibid.*), y ya no los grandes intelectuales liberales. «El Mezzogiorno puede definirse como una gran disgregación social; [...] La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural, los grandes terratenientes y los grandes intelectuales» (*Ivi, 150*). Precisamente el último estrato es el que caracteriza y domina «todo este conjunto de manifestaciones» de la vida social, a través de la mediación que a diversos niveles garantizan los intelectuales, de cuya casta forma parte también el clero. Romper el vínculo entre la masa campesina y la clase dominante es fundamental, «porque este monstruoso bloque agrario [...] en su conjunto funciona como intermediario y vigilante del capitalismo septentrional y de los grandes bancos» (*Ivi, 153*): esto permite conservar el *statu quo* tanto meridional como septentrional, por lo tanto, representa un elemento regresivo de dimensión nacional. Gramsci reivindica la intuición de la formación de un bloque alternativo al bloque agrario como un hecho que los comunistas turineses ya tenían en mente en 1914, cuando propusieron a Gaetano Salvemini postularse en un colegio de Turín para representar en el Parlamento a los campesinos del sur: sin embargo, se trataba entonces de una fase aún no madura de la elaboración del nuevo bloque, una fase en la que se pensaba todavía posible considerar a los intelectuales democráticos meridionales como interlocutores del movimiento revolucionario. El apoyo que los campesinos habían concedido a Salvemini en Apulia en las elecciones de 1913 había inducido a considerar al intelectual de Molfetta el diputado más digno de ser propuesto, pero naturalmente, en 1926, Gramsci reconoce los límites de esta operación. Aunque la cuestión meridional es tratada por Gramsci como un hecho homogéneo, no deja de señalar las diferencias entre la composición social y la posición relativa de las distintas regiones frente al problema de la modernización. Así, Cerdeña es diferente de Apulia, y Sicilia presenta a su vez características específicas.

Precisamente en la apertura de los *Cuadernos*, en el índice de los temas principales, Gramsci nombra «la "cuestión meridional" y la cuestión de las islas». Las comillas aclaran que se trata de un tema ya canonizado y que Gramsci lo afrontará en el aspecto político no menos que en el cultural, dentro de la «cuestión política de los in-

telectuales». Pero de particular interés es la sucesión de los argumentos en el índice. Después de la cuestión meridional encontramos en efecto: «10] *Observaciones sobre la población italiana*: su composición, función de la emigración. 11] *Americanismo y fordismo*» (*C 1, p. 73*). Si en el *Cuaderno 1*, en efecto, Gramsci retoma en algunos casos también textualmente la reflexión de *La Cuestión Meridional* (*QM*), el nexo con «Americanismo y fordismo» se ha vuelto programático y prevalente, y esto impulsa la perspectiva global de la investigación en una dirección diferente, más analítica, a largo plazo y más amplia. No es casualidad que la recuperación C de los Textos A relativos al problema, si en parte aparece en el *Cuaderno 19* como contribución a la definición histórica del *Risorgimento*, en relación al papel pasivo y subalterno de las masas meridionales, aparece de forma sustancial en el *Cuaderno 22*, funcional a la polarización de dos modelos opuestos: el meridional italiano, caracterizado por una composición demográfica patológica, por lo que la población productiva está representada por una parte minoritaria del conjunto demográfico, con la consecuencia de fenómenos morbosos en el plano de la economía, y el americano, demográficamente sano y, por tanto, preparado para la racionalización de la producción y de los procesos económicos.

LEA DURANTE

**Cultura**

«Cultura» no es solamente un término amplísimo en los *Cuadernos*, con ramificaciones, adjetivos y especificaciones muy variadas, sino también un concepto extremadamente movible e inquieto, por así decirlo, en el sentido que tiende a desbordarse hacia diferentes ámbitos categoriales que, además y en contacto con él, adquieren un nuevo valor (verificaremos los ejemplos de «hegemonía» y «filosofía»). La «cultura» es concebida, en primer lugar, «como expresión de la sociedad» (*C 9, §57, 42*), lo que es ya una noción de sentido común. No era así en los tiempos de Gramsci, sino que, en los *Cuadernos*, llega a un punto de vista tal que, tejiendo una retícula categorial, reviste la tradición marxista con ropaje nuevo. Se trata de una red de conceptos que podemos cruzar sincrónica y diacrónicamente, y entre los cuales destacamos aquí los siguientes: hegemonía y lucha hegemónica (del *Cuaderno 1*), traducibilidad (del *Cuaderno 4*), reforma intelectual y moral, nuevo humanismo y religión laica (ambos desde el *Cuaderno 3*). Al poner la cultura en (esta) red, podemos llenar con contenido específico y no banal la afirmación solo aparen-

temente simple y citada al principio. La complejidad proviene del término "expresión", teniendo en cuenta que, para Gramsci, «cada expresión tiene una "lengua" históricamente determinada» (*C 9, §132, 101*). La concepción gramsciana de cultura es inseparable de la concepción de lengua y de lenguaje, y acompaña el resto de toda la filosofía de los *Cuadernos*. En este sentido, es necesario tener claro que cultura y lenguaje son siempre considerados por Gramsci atendiendo a una diferenciación capilar e irreductible de desniveles y estratificaciones sociales –locales, regionales, nacionales, continentales – portadores de culturas y lenguajes determinados; solo a partir de cobrar conciencia de esto, adquiere significado el horizonte general al que Gramsci mira al dirigirse al «género humano *históricamente* unificado» (*C 11, §17, 276*). Aquí late la que podría denominarse la acepción *fuerte* de cultura en el entendimiento de Gramsci, entendida como «concepción del mundo», es decir, por un lado, como «relación entre el hombre y la realidad con la mediación de la tecnología» (*C 11, §37, 309*), y por el otro, como «"religión laica", una filosofía que se haya convertido precisamente en "cultura", o sea que haya generado una ética, un modo de vivir, una conducta civil e individual» (*C 23, §1, 99*). Esta polaridad duplicada (científico-tecnológica y ético-religiosa) restituye la gama amplísima de significaciones, temas y problemas dentro de los cuales se mueve el uso del concepto de cultura en los *Cuadernos*.

A partir del *Cuaderno 1*, al cual se le ha reconocido su función de fundamento tanto de la génesis como de la estructura de la totalidad de los *Cuadernos*, parecen haberse logrado las adquisiciones esenciales del nexo cultura-hegemonía, incluso – y según algunos intérpretes –, con un cierto residuo de economicismo en toda la primera fase de escritura (lo que, de cualquier manera, no afecta la novedad del pensamiento). La cultura es definida como un «mundo», una «esfera», un «campo», una «estructura» de actividad llevada a cabo por «clases» intelectuales, – podríamos decir que – por aquella «masa social que ejerce funciones administrativas» – no solo en el campo de la cultura, sino – en la «producción» y en el «campo administrativo-político» (*C 1, §43, 103*). La cuestión *organizativa* es central, ya sea porque es a la luz de ella que Gramsci distingue la función de los intelectuales de otras funciones profesionales o de trabajo social, o bien, porque a Gramsci (retomando nuevamente la cita inicial) le interesa la cultura como expresión práctica, o sea, estructurada y articulada, en sín-

tesis: organizada u organizable de la sociedad. Desde este punto de vista, es sintomático cómo, siempre en el *Cuaderno 1*, Gramsci considera el americanismo, en contraposición al «gladiatorismo grotesco» del actualismo gentiliano, cual «acción real, que modifica esencialmente la realidad externa (y por lo tanto también la cultura real)» (*C 1,* §*92, 153*), y cómo, precisamente concibiendo un desafío que podría definirse como epocal frente al mismo americanismo, él cree que «el problema» principal es el «crear una nueva cultura sobre una base social nueva» (*C 1,* §*153, 192*). De esta forma, los elementos decisivos que asocian la cultura con la comprensión de la categoría más original y difícil del pensamiento político gramsciano aparecen fijos: la hegemonía. Por ejemplo, Gramsci habla sobre la hegemonía cultural a propósito de la Florencia del siglo XVI que «ejerce la hegemonía cultural, porque ejerce una hegemonía económica» (*C 1, §73, 145*). Se puede observar que la hegemonía en tanto «dirección cultural y moral» (*C 10 I, §7, 126*) de la sociedad y del Estado reviste *siempre* una dimensión cultural. El hecho es que Gramsci utiliza "cultura" tanto en sentido fuerte y central, o general (y, en este sentido, hegemonía y cultura son categorías asociadas) débil y periférico, o específico de ámbitos particulares y circunscritos al discurso, como cuando, precisamente, habla de una peculiar hegemonía cultural. Crear una nueva cultura, es decir, una «cultura superior» que determine la superación de la tradicional «división entre cultura moderna y cultura popular o folklore» (*C 1, §89, 152*) y constituya «la forma moderna del laicismo tradicional que se halla en la base del nuevo tipo de Estado» (*C 3, §31, 36*), expresión política de una «nueva sociedad»: estos son propiamente los determinantes culturales de la lucha hegemónica.

Con el *Cuaderno 4*, el desarrollo del discurso adquiere un contenido más marcadamente teórico y filosófico que, no obstante, debe entenderse en un sentido distinto con respecto a la concepción tradicional de la filosofía como "elaboración individual" de conceptos: se pone en marcha un proceso de pensamiento que llevará a entender la filosofía desde el punto de vista del «filósofo democrático» (*C 10 II, §44, 210*) o «pensador colectivo» (*C 11, §12, 258*) que efectúa una «lucha cultural para transformar la "mentalidad" popular» (*C 10 II, §44, 209*). Gramsci evoca la necesidad de trabajar por «un vasto movimiento cultural que abrace al hombre total» (*C 4, §3, 135*), por un «nuevo humanismo» (*C 5, §3, 251*); y elabora, para este fin, la tesis de la traducibilidad recíproca de lenguajes y culturas a

«campo internacional», expresiones de «civilizaciones fundamentalmente similares» que «creen ser antagónicas, diferentes, una superior a otra, porque que emplean diversas expresiones ideológicas, filosóficas», mientras que «para el historiador, son intercambiables, son reducibles la una a la otra, son traducibles recíprocamente» si bien no de manera perfecta, no «en todos los detalles» (*C 4, §42, 181*). No es solamente cuestión de una traducibilidad internacional, sino también interdisciplinaria, como entre «*filosofía – política – economía*» (*C 4, §46, 184*): célebre teoría con la que Gramsci decreta la muerte de la filosofía "separada" y su resolución en una constelación cultural que salvaguarda la autonomía del filosofar, aunque establece la conexión estructural con las dos esferas de actividad que restituyen la función pública y social del pensamiento y que instauran la interrelación entre teoría y práctica. Un corolario de esta postura es su anclaje a la «historia de la cultura, que es más larga que la historia de la filosofía» (*C 4, §3, 136*): más extensa, asimismo, puesto que es más flexible, articulada y capaz de representar y expresar, con mayores determinaciones, la contemporánea y fluctuante identidad-diferencia entre lenguas, civilizaciones, culturas y constelaciones nacionales diversas. De esta manera, la traducibilidad se convierte en vehículo de la determinación de la filosofía de la praxis en tanto timón de una "nueva cultura". Con el *Cuaderno 7*, la teoría de la traducibilidad adquiere nuevos elementos, aunque lo esencial ya aparece establecido.

Con los *Cuadernos* del *7* al *10*, alcanza su madurez la concepción-proyecto que se establece hacia el *Cuaderno 10*, sobre una «nueva cultura integral, que tenga las características de masas de la Reforma protestante y del iluminismo francés y que tenga las características del clasicismo de la cultura griega y del Renacimiento italiano» (*C 10 I, §11, 133*). A la luz del estudio histórico y de la transvaloración teórica de la polaridad Renacimiento-Reforma que Gramsci retoma de Croce – aunque transformando el sentido –, aquel expone, de manera más rica y penetrante, la ya mencionada superación del desapego entre alta cultura y cultura popular, y formula la perspectiva de una «reforma intelectual y moral», la cual se convierte en una forma nueva y originalísima de pensar la revolución. Las referencias del presente a categorías del pasado implican una atención *histórico-filológica* que le permite a Gramsci llenar de sustancia y concreción el impulso metafórico-imaginativo del pensamiento. El Renacimiento es recordado como una «gran revolución cultural» mediante la

cual «no ha sido "descubierto" el hombre, sino que se ha iniciado una nueva forma de cultura, o sea de esfuerzo para crear un nuevo tipo de hombre en las clases dominantes» (*C 17, §1, 301*). La expresión "revolución cultural" aparece una sola vez en los *Cuadernos*, en donde Gramsci declara que «es tarea de los intelectuales la de determinar y organizar la revolución cultural, o sea de adecuar la cultura a la función práctica» (*C 8, §171, 302*). Cabe destacar la analogía que él establece cuando observa que «la misión de los intelectuales consiste en determinar y organizar la reforma moral e intelectual, o sea de adecuar la cultura a la función práctica» (*C 11, §16, 270*). En síntesis, la «reforma moral e intelectual» aparece como una revolución cultural: se puede observar todavía que todo esto tiene significado y valor sobre el terreno establecido por la revolución pasiva en tanto escenario generalizado y generalizable del dinamismo social en tiempos modernos. Así, puede verse el peso que, para Gramsci – quien se mantiene firmemente consciente del carácter estructural o prioritario de las transformaciones económicas –, tiene la dimensión cultural mediante la cual se juega la posibilidad de no resignarse, a fin de cuentas, a una acepción conservadora, interclasista y pasivizadora de la revolución pasiva misma. De esta manera, podríamos formular la gran interrogante que agita a Gramsci en los *Cuadernos* y que parece ir aumentando en la evolución de su pensamiento en la cárcel: ¿es posible una reforma moral e intelectual, o sea, una revolución cultural o, en términos más pragmáticos (en el contexto vivido por Gramsci en la cárcel), un constituyente democrático que sustraiga la revolución pasiva de la dictadura del presente o de la mera gestión del existente? En resumen, ¿acaso es *todavía* posible la lucha hegemónica que es lucha por una nueva cultura y, en este sentido, lucha política para la formación de un "hombre completo"? La interrogante es dramática. La génesis de los *Cuadernos* tiene que ver con la conciencia de una derrota, la denuncia de un fracaso, el abandono de ciertas ilusiones: «Los laicos han fracasado en la satisfacción de las necesidades intelectuales del pueblo: yo creo que precisamente por no haber representado una cultura laica, por no haber sabido crear un nuevo humanismo, adaptado a las necesidades del mundo moderno, por haber representado un mundo abstracto, mezquino, demasiado individual y egoísta». Gramsci señala este pensamiento ya en el *Cuaderno 3* (*C 3, §63, 65*) y lo retoma en el *Cuaderno 21* (*C 21, §5, 44*) radicalizando la necesidad de difundir una «cultura laica» y

un «moderno "humanismo" [...] hasta los estratos más toscos e incultos».

La idea de una cultura laica es central en los *Cuadernos*. Una cultura en el sentido fuerte – en el sentido que hemos recordado anteriormente cuando hablamos de la mutua imbricación de los conceptos de hegemonía y cultura, y después de la muerte y resurrección de la filosofía en el contexto de una nueva cultura – es laica *naturaliter*. "Laico" es, asimismo, un concepto que conoce su propia fuerza para desplegar su naturaleza como un valor capaz de contrarrestar, hacer competir, o sustituirse, o absorber (son matices de un solo proceso) la religión. De hecho y a propósito de la concepción de De Sanctis, Gramsci escribe en el *Cuaderno 23*: «¿Pero qué significa "cultura" en este caso? Significa, indudablemente, una "concepción de la vida del hombre" coherente, unitaria y difundida nacionalmente, una "religión laica", una filosofía que se haya convertido precisamente en "cultura", o sea que haya generado una ética, un modo de vivir, una conducta civil e individual» (*C 23, §1, 99*). Esta es, probablemente, la concepción más intrépida a la que ha llegado Gramsci en aquel entretejimiento que, al comienzo, hemos llamado una retícula categorial y que, en este caso, invierte el sentido más significativo del concepto de cultura. A la religión le sucede algo análogo a lo que habíamos hallado para la filosofía: la metodología gramsciana – piedra angular del dinamismo de los conceptos o de su movilización en el doble sentido de volverlos móviles y abiertos en contextos distintos a los *originales*, o, incluso, en su traducción o traducibilidad en metáforas e imágenes – hace cumplir – o, mejor dicho, invita a cumplir – un salto gigantesco ya sea a la filosofía, que de asunto individual se vuelve acción colectiva o de masa, o bien, a la religión que se convierte en habitante de la inmanencia al abandonar, por consiguiente, misticismos y trascendencias.

Un ejemplo de lo que entendemos por "movilización" de conceptos en la metodología gramsciana es el modo mediante el cual Gramsci piensa en Europa y la cultura europea, en el contexto de un cuadro geopolítico y geocultural que, en los *Cuadernos*, se presenta intensamente en movimiento y hasta el punto de resaltar, en el *C 2, §78, 276*, el pasaje del testimonio del Atlántico al Pacífico en la guía marina mundial. Europa está *en tránsito* por al menos dos razones. *De hecho*, el mundo ya no es eurocéntrico, es decir, ni económica ni políticamente, incluso, si la objetiva y progresiva «unificación cultural de la humanidad» muestra todavía una con-

notación europea. Por otro lado, existen todas las condiciones a fin de que, concretamente, dé inicio el proceso social y político destinado a determinar políticamente la Unión Europea, que, para Gramsci, representa un factor decisivo para la superación del factor quizás principal de la crisis orgánica de la sociedad contemporánea: el nacionalismo. Aquí es evidente el enorme valor *cultural* del problema ya bosquejado, expresión de una ambivalencia productiva que, asimismo, nos conduce a la riquísima articulación histórico-metafórica con la que Gramsci mira el Renacimiento, como la cuna cultural –para bien o para mal – de Europa y el mundo modernos.

En conclusión, es pertinente enfatizar la universalidad contemporánea y la fragmentariedad del concepto. Uno pensaría en la metáfora gramsciana del rayo y de los prismas: «El mismo rayo luminoso pasa por prismas diversos y da refracciones de luz distintas» (*C 1, §43, 99*). La dialéctica – o contrapunto – de identidad y diferencias que atraviesa todo el universo del pensamiento de Gramsci con respecto a la "cultura" es decisiva no solamente en términos generales, sino también respecto de la cuestión central del marxismo de Gramsci: el contraste de clase. Ello se muestra, por usar el título de un clásico de la antropología cultural italiana de ascendencia gramsciana (*Cirese 1973*), desde el punto de vista cultural (o supraestructural, si retomamos la terminología tradicional) como una dicotomía entre cultura hegemónica y cultura subalterna, donde se pone en evidencia, junto con el carácter fundamentalmente oposicional, su fluidez histórica y compleja, de modo que la imagen que podría prestarse para representarla es la de una espiral capaz de subrayar el permanente proceso de intersección y diferenciación que caracteriza la historia cultural de las relaciones entre hegemónicos y subalternos.

GIORGIO BARATTA

# D

**Democracia**

Como señala el mismo Gramsci, «tantos [son los, NdA] significados de la democracia» (*C 8, §191, 313*). En los *Cuadernos* hay muchas referencias a la corriente político-ideológica que, al menos a partir de Rousseau y su «democracia subversiva» (*C 5, §141, 355*), se abrió paso primero durante la Revolución francesa y, posteriormente en el siglo XIX, como la más avanzada del proceso de insurgencia de la burguesía. Gramsci señala, asimismo, que «se puede observar el desarrollo paralelo de la democracia moderna y de determinadas formas de materialismo metafísico e idealismo. La igualdad es buscada por el materialismo francés del siglo XVIII en la reducción del hombre a categoría de la historia natural […] esencialmente igual a sus semejantes» (*C 10 II, §35, 170*). Los «demócratas» del *Risorgimento* son los exponentes de aquello que Gramsci denomina el Partido de Acción, al que se oponen victoriosamente los «moderados» (*C 2, §56, 254*).

Gramsci obviamente es consciente de los diferentes desarrollos que han tenido las ideas democráticas, a veces en convergencia, a veces en oposición con respecto a las ideas liberales, así como de las alternativas que el lema contiene: en primer lugar, aquella de una democracia puramente política *vs.* una democracia también socioeconómica. Él, proveniente del marxismo tercer-internacionalista, considera – con Lenin – que aquello que se denomina en general "democracia" es "democracia burguesa", es decir, la democracia liberal, parlamentaria y delegada. En los años de Turín, Gramsci critica esta democracia hostil a los «proletarios» (*Libertad*, 2 de septiembre de 1916, en *CT 525*; *El apocalipsis*, 12 de febrero

de 1918, en *CF 658*). Oscila (aunque el lema mismo se presta para significados diferentes) entre considerar que los ideales de la democracia son incompatibles con el capitalismo *(República y proletariado en Francia*, 20 de abril de 1918, en *CF 836*) y pensar que la democracia se identifique con éste (*Los días*, 30 de mayo de 1918, en *NM 68*). En el "bienio rojo" 1919-1920, Gramsci se convirtió en un exponente destacado de la "democracia consiliar" o "soviética" europea (*ON, passim*, aunque también *Constituyente y Soviets*, 26 de enero de 1918, in *CF 602*), o sea, un tipo de democracia fundada en el control estricto de los representantes por parte de los representados y en la homogeneidad social de la representación política que, para Marx y Lenin, había tenido su primer experimento en la Comuna de París de 1871, sobre la cual encontramos huellas también en los *Cuadernos*: «En el 71 París da un gran paso adelante porque se rebela contra la Asamblea nacional formada por el sufragio universal, o sea implícitamente París "comprende" que entre progreso y sufragio universal "puede" haber conflicto, pero esta experiencia histórica, de valor inestimable, se pierde inmediatamente, porque sus portadores son físicamente suprimidos: por lo tanto no hay desarrollo normal. El sufragio universal y la democracia coinciden cada vez más» (*C 1, §131, 176*). La democracia parlamentaria vence y se afirma históricamente – no solo después de la Comuna –; aunque Gramsci (incluso en la cúspide de los *Cuadernos* – el *Cuaderno 13* está fechado entre 1932 y 1934 y, en él, encontramos todavía afirmaciones muy claras) – muestra no haber vuelto a considerar la "democracia consiliar" como una forma de democracia superior. De hecho, en el *C 13, §30, 70*, critica el parlamentarismo sobre la base de la falta de la condición previa para una efectiva igualdad económico social («es extraño que [el régimen parlamentario, NdA] no sea criticado porque la racionalidad historicista del consenso numérico es sistemáticamente falsificada por la influencia de la riqueza») y afirma que, en un «sistema representativo, aunque no sea parlamentario y no forjado según los cánones de la democracia formal […], el consenso no tiene en el momento del voto una fase terminal, todo lo contrario. El consenso se supone permanentemente activo […] Realizándose las elecciones no a base de programas genéricos y vagos, sino de trabajo concreto inmediato, quien consiente se compromete a hacer algo más que el ciudadano legal común, para realizarlas, esto es, a ser una vanguardia de trabajo activo y responsable» (*Ivi, 70-71*). Evidente resulta la adhesión gramsciana a esta tipología de de-

mocracia "alternativa" a aquella democrático-parlamentaria.

La democracia parlamentaria, que se había establecido en los últimos decenios del siglo XIX, mostró estar muy por debajo de sus mismas promesas, especialmente en Italia y en la época de la Izquierda histórica, y después del giolittismo. Sin embargo, el juicio crítico gramsciano es más general: en una carta a su cuñada Tania el 18 de mayo de 1931, Gramsci de paso recuerda la experiencia del «desastre de la democracia política» hecha por «nosotros los occidentales» (*LC 420*) en los primeros lustros del siglo XX. Que la «democracia política» haya sido un «desastre» es, además, algo que piensa buena parte de la cultura en la cual se había formado el joven Gramsci – el elitismo de Mosca y de Pareto en primer lugar, pero también de Croce, Prezzolini y muchos más. En los escritos de la cárcel, Gramsci muestra haber atesorado las críticas fundamentales del elitismo con respecto a los límites de la democracia parlamentaria, pero de no renunciar a la búsqueda de una relación diferente y más satisfactoria entre gobernados y gobernantes, o sea, de una forma más alta y plena de democracia, ya que, ciertamente, existen «formas "democráticas" más sustanciales que el "democratismo" formal corriente» (*C 6, §168, 120*). Esto también tiene una repercusión rica en implicaciones a nivel de la organización pedagógica: «la tendencia democrática, intrínsecamente, no puede sólo significar que un peón se convierta en obrero calificado, sino que cualquier "ciudadano" puede llegar a "gobernante" y que la sociedad lo coloque, aunque sea "abstractamente", en las condiciones generales de poder llegar a serlo: la "democracia política" tiende a hacer coincidir a gobernantes y gobernados, asegurando a cada gobernado el aprendizaje más o menos gratuito de la preparación "técnica" general necesaria. Pero en realidad, el tipo de escuela prácticamente imperante demuestra que se trata de una ilusión verbal» (*C 4, §55, 214*). El problema es, precisamente, cómo hacer concreto (y no solo a nivel académico) ese derecho "abstracto" al autogobierno.

La democracia se ha convertido en el terreno específico de la lucha de clases en Occidente: «La estructura masiva de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales cuanto como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte político lo que las "trincheras" y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones: hacen solamente "parcial" el elemento del movimiento que antes era "toda" la guerra, etc.» (*C 13, §7, 22*). «El ejercicio "normal"

de la hegemonía en el terreno que ya se ha hecho clásico del régimen parlamentario, está caracterizado por una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran» (*C 1, §48, 124*). Gramsci desmantela el concepto de la «soberanía popular […] ejercida una vez cada 3-4-5 años: [puesto que, NdA] basta tener el predominio ideológico (o mejor emotivo) en aquel día determinado para tener una mayoría que dominará durante 3-4-5 años, aunque, pasada la emoción, la masa electoral se aparta de su expresión legal» (*C 7, §103, 208*). Esta orientación artificial de la opinión pública se logra – como ya constata el comunista sardo – a través de los medios de comunicación y los "persuasores ocultos" en aquel entonces representados por la radio y la prensa popular (*Ibid.*).

En la nota titulada *Hegemonía y democracia*, Gramsci escribe: «Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente» (*C 8, §191, 313*). Por lo tanto, a la democracia se le da una definición de "reemplazo orgánico" del grupo dirigente, a lo sumo en tanto actividad rentable de "dirección" de los grupos sociales aliados. No cabe ninguna definición formalista-procesal, pero se confirma la atención a las relaciones reales entre dirigentes y dirigidos.

Definitivamente, se puede afirmar que Gramsci sigue desconfiando de la democracia liberal y parlamentaria. Su mayor aportación a una reconsideración democrática de la ideología comunista en los *Cuadernos* se encuentra en aquellas definiciones del concepto de hegemonía que hacen énfasis en la búsqueda de consenso y en el concepto de sociedad regulada como futuro, una posible superación de la distinción gobernantes-gobernados. A partir de aquí y de las reflexiones –no confiadas a documentos escritos, por obvias razones vinculadas a la prisión – sobre la «Constituyente» como fase política "democrática" que habría seguido a la caída del fascismo, surgirán los desarrollos ulteriores del comunismo italiano que marcarán la identidad específica del PCI, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial. Pero Gramsci, muerto el 27 de abril de 1937, no pudo realizar su propia contribución a la nueva fase que, asimismo, tanto se nutrió de su pensamiento.

GUIDO LIGUORI

**Dialéctica**

Una definición casi heracliteana se había propuesto en los años de Turín: «la historia es un devenir perpetuo, [...] un proceso dialéctico indefinido» (*El problema de las comisiones internas. Postilla*, 23 de agosto de 1919, en *ON 176*). El paso del heraclitismo al hegelianismo se evocó en un relato de las actividades didácticas entre los prisioneros: «Dimos al estudio de la dialéctica el lugar que merecía. Por lo tanto, aprovechamos a Empédocles y Heráclito (de los cuales tenemos fragmentos y de los cuales Hegel pudo decir que no había parte de su filosofía que no hubiera incluido en su lógica)» (*LC 832*, G. Berti a Gramsci, 20 de junio de 1927). Vuelve a referirse al hegelianismo en la carta a Tania del 25 de marzo de 1929, aquí la dialéctica es «la forma del pensamiento históricamente concreto» (*LC 249*). La referencia a Hegel se hace más explícita en la carta del 30 de mayo de 1932: en la filosofía de la praxis «la ley causal de las ciencias naturales se ha purificado de su mecanismo y se ha identificado sintéticamente con el razonamiento dialéctico del hegelismo» (*LC 582*, a Tania, 30 de mayo de 1932).

Pero en los *Cuadernos*, la polémica contra el mecanicismo alterna con la crítica de la dialéctica crociana y de la dialéctica gentiliana, en la que tiene lugar una «reforma “reaccionaria”» de Hegel (*C 10 II, §41.X, 199*). En las concepciones tradicionales, «por un lado se tiene el exceso de “economismo”, por el otro, el exceso de “ideologismo”; por una parte, se sobrevaloran las causas mecánicas, por la otra el elemento “voluntario” e individual. El nexo dialéctico entre los dos órdenes de investigacines no se establece exactamente» (*C 4, §38, 168*). La filosofía de la praxis, por otro lado, «supera (y superando, incluye en sí los elementos vitales) tanto el idealismo como el materialismo tradicionales» (*C 7, §29, 166*). Marx, de hecho, «no emplea nunca la fórmula “dialéctica materialista” sino “racional” en contraposición a “mística”» (*C 8, §206, 321*). Al repensar el *Risorgimento*, especialmente la diferencia entre los moderados y el Partido de Acción, Gramsci acoge con satisfacción un concepto que tiene sus orígenes en Hegel: la libertad se da cuenta de sí misma y, en conjunto, de su opuesto o, mejor, se hace consciente de sí mismo como también es consciente de su opuesto. Sin embargo, dado que Gramsci considera «el concepto de “libertad” idéntico a historia y a proceso dialéctico, y por lo tanto presente siempre en cada historia» (*C 8, §240, 346*), el problema surge si en un futuro no habrá «el inicio de una fase histórica en la que habiéndose compenetrado

orgánicamente necesidad-libertad, en el tejido social, no habrá otra dialéctica más que la ideal» (*C 8, §238, 345*). De hecho, si Engels había propuesto la dialéctica (hegeliana) de la cantidad-calidad, Gramsci tiende a reemplazarla por la necesidad y la libertad, acogiendo, para designar la sociedad del futuro, el concepto marxista de "reino de la libertad". Gramsci sostiene que «la dialéctica es también una técnica», como la lógica formal, «pero también es un nuevo pensamiento, una nueva filosofía. ¿Puede separarse el hecho técnico del hecho filosófico?» (*C 4, §18, 151*). En otro pasaje: «pensar dialécticamente va contra el sentido común vulgar que es dogmático, ávido de certezas perentorias y tiene la lógica formal como expresión» (*C 11, §22, 284*). La dialéctica es «la doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política» (*Ibid.*). Esto no significa que el método dialéctico, como filosófico, pueda aplicarse a cada evento histórico (o político): lo que «no ha sido transmitido dialécticamente en el proceso histórico, era en sí mismo irrelevante [...] y contingente» *(C 7, §24, 163*).

El significado gramsciano de la dialéctica como una "nueva filosofía" se aclara en relación con el concepto de revolución pasiva. Esto es, en la oposición entre lo viejo y lo nuevo, un intento de síntesis conservadora, que acoge «parte de las exigencias de abajo» para salvar lo viejo (*C 10 II, §41. XIV, 205*). Es, por lo tanto, el intento de «incorporar una parte de la antítesis». ¿Pero es una regla de reciprocidad implícita aquí? ¿Incluso la antítesis podría, después de haber completado su lucha intransigente, incluso con intentos "destructivos", «desarrollarse enteramente, hasta el punto de llegar a incorporar una parte» de la tesis? (*C 15, §11, 188*) ¿Podría la antítesis también intentar su propia síntesis, a su vez, una alternativa a la síntesis conservadora? En otras observaciones casi contextuales, la tendencia a "destruir" solo caracteriza, en la antítesis, una primera fase más aguda: «la pasión económico-política es destructiva cuando es exterior, impuesta con la fuerza» (*C 10 II, §41.X, 198*); ya no es «cuando el proceso es normal, no violento, cuando entre estructura y superestructura hay homogeneidad y el Estado ha superado su fase económico-corporativa» (*Ibid.*). La voluntad "destructiva" se refiere a una fase (preliminar), más visible en la «guerra librada» (a su vez «impuesta por la fuerza» por el oponente); en cambio, la guerra de posición consiste en un "asedio mutuo" (*C 6, §138, 106*), en el cual la dirección (del proceso histórico como también acción hege-

mónica) cambia si «es el elemento de revolución o el elemento de restauración que prevalece» (*C 13, §27, 65*). Las nociones de pasado y presente (o futuro) relativizan aún más la tendencia destructiva inherente a la antítesis: la fuerza innovadora «no puede no ser en cierto sentido ella misma el pasado, un elemento del pasado, aquello del pasado que está vivo y en desarrollo, es ella misma conservación-innovación, contiene en sí todo el pasado, digno de desarrollarse y perpetuarse» (*C 10 II, §41.XIV, 206*). En el sistema hegeliano, la síntesis es única y es la única resolución necesaria para la contradicción, cuyos momentos se *conservan* del lado de la "tesis", más que ser superados. Para Gramsci, los opuestos no pueden resolverse en ninguna síntesis y de hecho neutralizarse «de modo catastrófico, o sea [...] de modo que la continuación de la lucha no puede conclui más que con la destrucción recíproca» (*C 13, §27, 65*: y aquí se hace eco del *Manifiesto del Partido Comunista*); pero pueden dar lugar, según las condiciones históricas, a dos síntesis opuestas: a la síntesis conservadora o a la síntesis innovadora; y es síntesis *positiva* justo aquella que se produce a partir de lo negativo.

Gramsci examina críticamente la dicotomía estructura-superestructura. Al principio la expone en términos tradicionales, comparándola con la dialéctica crociana, pero poco después propone una revisión que no ve en la superestructura un epifenómeno casi obligado a reflejar pasivamente, o distorsionar intencionalmente, la estructura, sino un opuesto dialéctico unido a la estructura por una relación simbiótica de correlación activa y no necesariamente conflictiva: «El concepto del valor concreto (histórico) de las superestructuras en la filosofía de la praxis debe ser profundizado aproximándolo al concepto soreliano de "bloque histórico". Si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras, esto significa que entre estructura y superestructura existe un vínculo necesario y vital» (*C 10 II, §41.XII, 202*). Gramsci ve en la estructura una «"causación" dialéctica, no mecánica, de las superestructuras» (*C 4, §56, 216*). Por su parte, «la superestructura reacciona dialécticamente sobre la estructura y la modifica» (*C 7, §1, 146*). Por lo tanto, el desapego entre estructura y superestructuras se «coloca en un sentido dialéctico, como entre tesis y antítesis» (*Ibid*.). Pero entre los dos no hay lucha: hay una «reciprocidad necesaria entre estructura y superestructuras (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real)» (*C 8, §182, 309*).

Por lo tanto, Gramsci no rehuye recuperar de la terminología crociana aquellos conceptos referidos a la dialéctica entre necesidad y libertad. Entre ellos la palabra "catarsis": en las superestructuras «el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son resulltado del desarrollo dialéctico» (*C 10 II, §6, 142*). La «catarsis», escribe, puede «indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura», y puede indicar el «paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad"» (*Ibid.*). Para Gramsci, ¿estructura y superestructura son, en un sentido crociano, términos distintos, mas no opuestos? Son distintos solo si la distinción se concibe como un modo de oposición en el que cada oponente, mientras no *lucha* contra el otro, está en una relación de *tensión* (dialéctica) con el otro. La dialéctica de los distintos se convierte para Gramsci, después de un rechazo inicial, en una expresión imperfecta para indicar esa tensión-cohesión orgánica. Pregunta: «¿Pero se puede hablar de dialéctica de los distintos? Concepto de bloque histórico, o sea de una unidad entre la naturaleza y el espíritu, unidad de opuestos y de distintos» (*C 8, §61, 248*). Y especifica: «introducir en el "bloque histórico" una actividad dialéctica y un proceso de distinción no significa negar su unidad real» (*C 7, §1, 146*).

El vínculo dialéctico (pero orgánico) entre estructura y superestructuras se refiere (y, en cierto sentido, incluye) al intercambio orgánico, en forma de actividad productiva, entre la naturaleza y la historia humana. Por lo tanto, se trata de «actividad práctica, que es la mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza» (*C 4, §47, 185*). Luego escribe Gramsci: «*Unidad en los elementos constitutivos del marxismo*. La unidad es dada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza-fuerzas materiales de producción) [...] En filosofía – la praxis – o sea la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En política – relación entre el Estado y la sociedad civil – o sea la intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, el ambiente social en general» (*C 7, §18, 158*).

En la relación dialéctica entre estructura y superestructura, una categoría crucial, revisitada originalmente por Gramsci, es la de sociedad civil. Cuando Gramsci tematiza tal «elaboración superior de la superestructura» (*C 10 II, §6, 142*), describe una dialéctica de los distintos en que la supe-

restructura puede incorporar una estructura, por así decirlo, "superestructurada": y aquí está la "sociedad económica" (como estructura) se convierte en Estado o, mejor dicho, el Estado la subsume transmutándola en su momento interno que, como "sociedad civil" (superestructural), se coloca en una relación de "distinción de identidad" con el Estado en sí. La identidad es «orgánica» o concretamente histórica, mientras que la distinción es solo «metódica» (*C 13, §18, 41*), es decir, es una abstracción que tiene un valor heurístico y, sin embargo, tiene una base real: aquí quizás Gramsci también recuerda la definición crociana de filosofía como "metodología de la historia". Son sintomáticos los cambios que en *C 12, §1, 357*, de mayo de 1932 o poco después, se hacen al texto del primer borrador (*C 4, §49, 188*), de noviembre de 1930. En el Texto A, la sociedad civil y el Estado son «dos tipos de organización social», pero en el Texto C son «dos grandes "planos" superestructurales». En el Texto A, la distinción es entre «organizaciones privadas de la sociedad» y «Estado», pero en el Texto C es entre «organismos comúnmente llamados "privados"» y «comando expresado en el Estado y en el gobierno "jurídico"». En el Texto A, el Estado es simplemente «aparato de coerción», pero en el Texto C se convierte en «aparato de coerción [...] que "legalmente" garantiza la disciplina». Gramsci se pregunta: «¿qué significa Estado? ¿Solo el aparato estatal o toda la sociedad civil organizada? ¿O la unidad dialéctica entre el poder del gobierno y la sociedad civil?» (*C 15, §33, 204*). Pero el poder gubernamental no es solo coerción, también debe ser, y quizás sobre todo, un educador: «el Estado debe tener informados gratuitamente a los ciudadanos de todas sus actividades, es decir, debe educarlos: argumento democrático que se transforma en justificación de la actividad oligárquica. El argumento, sin embargo, no carece de valor: sólo puede ser "democrático" en las sociedades en las que la unidad histórica de sociedad civil y sociedad política se entiende dialécticamente (en la dialéctica real y no sólo conceptual» (*C 6, §65, 53*).

Una relación comparable con la que existe entre el Estado y la sociedad civil puede ser (o devenir) entre la "alta" cultura y la cultura popular. «El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada salto hacia una nueva "amplitud" y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultu-

ra» (*C 11, §12, 254*). «El materialismo histórico es la coronación suprema de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, en su dialéctica cultural popular-alta cultura» (*C 4, §3, 136*). Gramsci no ignora la complejidad y la duración de tal proceso, especialmente cuando escribe: «la vinculación de las diferentes clases rurales que se realiza en un bloque a través de las distintas capas intelectuales puede se disuelta por el acceso a una nueva formación [...] sólo si se hace presión en dos direcciones: sobre los campesions de base aceptando sus reivindicaciones y haciendo de ellas parte integrante del nuevo programa de gobierno, y sobre los intelectuales insistiendo en los motivos que más pueden interesarles. La relación entre estas dos acciones es dialéctica: si los campesinos se mueven, los intelectuales comienzan a oscilar, y recíprocamente si un grupo de intelectuales se sitúa en una nueva base, acaban por arrastrar hacia sí fracciones de masas cada vez más importantes. Puede decirse, dada la dispersión y el aislamiento de la población rural y la dificultad consiguiente de concentrarla en fuertes organizaciones, que conviene iniciar el trabajo político de los intelectuales, pero en general es la relación dialéctica entre las dos acciones lo que hay que tener presente» (*C 1, §44, 114*).

Finalmente, así como hay una lucha entre hegemonías opuestas, así como en la vida social en la de cada individuo, las tensiones dialécticas también surgen en la existencia individual: «La personalidad y la voluntad son productos dialécticos, de una lucha interna que puede y debe ser exteriorizada, cuando internamente el antagonista es sofocado por un proceso mórbido; lo importante sería que el "tormento" no fuera un tormento abstracto, sino un producto concreto de la conciencia movida y vibrada racionalmente» (*LC 505*, a Iulca, 7 de diciembre de 1931). Y «la serenidad se puede encontrar incluso desatando las contradicciones más absurdas y bajo la presión de la necesidad más implacable, si se puede pensar "históricamente", dialécticamente e identificar una tarea propia o una tarea bien definida y limitada con sobriedad intelectual» (*LC 545*, a Tania, 7 de marzo de 1932).

GIUSEPPE PRESTIPINO

**Dictadura**

El lema aparece ya en la reflexión previa a la prisión y asume un significado de considerable importancia desde el punto de vista político, especialmente en relación con los acontecimientos que siguieron a la conquista del poder por los bolcheviques. Comentando en "Il Grido del Popolo" sobre la disolución de la

Asamblea Constituyente decidida por el Comité Ejecutivo Central de los Soviets el 19 de enero de 1919, Gramsci subrayó que esta decisión no se configuró como «un episodio de violencia jacobina», ya que la Asamblea Constituyente representaba todavía tendencias poco claras de las fuerzas revolucionarias que operaban antes de octubre. Por el contrario, las fuerzas verdaderamente revolucionarias después de octubre «están elaborando espontánea y libremente, según su naturaleza intrínseca, las formas representativas a través de las cuales debe ejercerse la soberanía del proletariado». Tales formas eran los soviets, no la Asamblea Constituyente, que se presentaba con las características de un parlamento «elegido según los sistemas de las democracias occidentales». Por tanto, la disolución de la Constituyente solo podía entenderse como un acto violento, jacobino, por parte de las fuerzas burguesas. En cambio, «una minoría que está segura de convertirse en mayoría absoluta, no puede ser jacobina, no puede tener una dictadura perpetua como programa. Ejerce temporalmente la dictadura para permitir que la mayoría efectiva se organice, tome conciencia de sus necesidades intrínsecas y establezca su orden más allá de todo apriorismo, según las leyes espontáneas de esta necesidad». Por tanto, concluye Gramsci que, a pesar de las formas externas, la disolución de la Constituyente debía ser considerada como un «episodio de libertad» (*Constituyente y Soviets*, en *CF 602-603*). Dictadura, por tanto, como momento de transición hacia un orden superior, un nuevo orden; a esta dictadura se opone, sin embargo, la "dictadura perpetua", que es un régimen en el que una minoría asume el dominio sobre la mayoría ejerciéndola también, y sobre todo, con el instrumento de la fuerza (para Gramsci este es el caso de las dictaduras burguesas).

En los *Cuadernos* el lema «dictadura» aparece en estrecha conexión con el concepto de hegemonía, especialmente en los lugares donde Gramsci define el Estado. Al describir «una función tipo "Piamonte" en las revoluciones pasivas» (*C 15*, §*59, 233*), Gramsci señala que, en ese caso, un Estado ha reemplazado a «los grupos sociales locales para dirigir una lucha de renovación» (*Ibid.*). Esto ha determinado, dentro de estos grupos sociales, la aplicación de una función de «"dominación"» y no de «dirección»: «dictadura sin hegemonía» (*Ibid.*). Faltaba la capacidad de dirigir un grupo social sobre otras potenciales fuerzas aliadas, con lo que debía apuntar a fortalecer todo el movimiento renovador, radicalizándolo sobre la base del modelo jacobino. Por

lo tanto, según Gramsci, sería impropia – a partir de este ejemplo histórico –, una definición de Estado que no tomara en cuenta la distinción decisiva «entre sociedad civil y sociedad política, entre dictadura y hegemonía» (*C 10 II*, §*7, 143*), entre dominación y dirección.

Maquiavelo fue el primero en comprender que los temas de la «gran política», es decir, de la creación y el mantenimiento de nuevos Estados, pasan por el análisis del vínculo entre dictadura y hegemonía. De hecho, en *El Príncipe* se trata del concepto de dictadura, «el momento de la autoridad y del individuo» (*C 13*, §*5, 20*), mientras que en los *Discursos* «el de la hegemonía (momento de lo universal y de la libertad)» (*Ibid.*). Pero incluso en *El Príncipe* hay indicios de hegemonía «o consenso», junto con observaciones sobre la autoridad y la fuerza, es decir, sobre la dictadura. Por tanto, las formas de Estado hipotizadas por Maquiavelo, el principado y la república, no se presentan como un par de opuestos, sino más bien como realizaciones concretas de los dos momentos de autoridad, individualidad o dictadura, por un lado, y de libertad, universalidad o hegemonía, por el otro. Por otra parte, según Gramsci, para Maquiavelo el principado es «el periodo dictatorial que caracteriza los inicios de cada nuevo tipo de Estado» (*C 11*, §*5, 241*). Pero en todo tipo de Estado en la época de la dictadura se asocia el funcionamiento ideológico y económico; el Estado, señala Gramsci, debe entenderse en su totalidad: «En la política el error se produce por una inexacta comprensión de lo que es el Estado (en el significado integral: dictadura + hegemonía)» (*C 6*, §*155, 112*). Esta «inexacta comprensión» también ha tenido espacio dentro del marxismo, especialmente por parte de Trotsky y su insistencia en el concepto de revolución permanente (*Ibid.*). La ineficacia de la aplicación de esta «cosa abstracta, de gabinete científico» (*C 1*, §*44, 120*), se manifestó tanto en 1905 como posteriormente; por otra parte, quienes lo utilizaron «en su formación histórica, concreta, viviente, adaptada al tiempo y al lugar» (*Ibid.*) no cometieron el mismo error, al darse cuenta de que debía transformarse en una «alianza entre dos clases con la hegemonía de la clase urbana» (*Ibid.*). Gramsci señala aún más en el Texto C (v. también *C 13*, §*7, 22*), en el que escribe que el desarrollo del concepto de hegemonía conduce a cambios sustanciales en la acción de los partidos políticos, cambios que se originan en «la lucha contra la teoría de la llamada revolución permanente, a la que se contraponía el concepto de

dictadura democrático-revolucionaria» (*C 13*, §*18*, *46*).

Volviendo a la cuestión del Estado "integral", hay que señalar que gracias a ese concepto Gramsci escapa a la alternativa entre liberalismo y fascismo, es decir, a la alternativa entre Croce y Gentile. A Croce, que propone el mantenimiento de la distinción orgánica entre sociedad política y sociedad civil, entre dictadura y hegemonía, encomendando a los intelectuales – evidentemente los pertenecientes al bloque urbano-rural capaces de ejercer su «dictadura de hierro» (*C 19*, §*5*, *362*) en el contexto de un régimen democrático liberal –, el ejercicio de la hegemonía y por tanto la búsqueda de consensos, Gramsci opone un claro rechazo, precisamente porque la perspectiva crociana no prevé el uso, por parte de la clase que quiere presentarse como dirigente de la sociedad, de todas aquellas herramientas que también se adquieren mediante compromisos, que salvaguardan el poder político de esta clase especialmente en tiempos de crisis. En relación con Gentile, quien identifica sociedad política y sociedad civil, en el sentido de que «hegemonía y dictadura son indistinguibles, la fuerza es consenso sin más» (*C 6*, §*10*, *18*), Gramsci señala que tal indistinción tiene como resultado final todo menos un Estado "integral" que necesita una rica articulación de superestructuras, y rechaza cualquier reducción de estas últimas a gobierno-fuerza y dictadura. Lo que propone Gentile es un Estado en el que partidos, sindicatos, asociaciones culturales se incorporen a la actividad estatal, habiendo sido legalmente abolidos; es la forma contemporánea, argumenta Gramsci, de la dictadura, en la que «la centralización legal de toda la vida nacional en manos del grupo dominante se vuelve "totalitaria"» (*C 25*, §*4*, *182*).

En *C 3*, §*56*, *59* encontramos una definición aún más precisa de dictadura, «esto es, un poder no limitado por leyes fijas y escritas». La definición es utilizada por Gramsci con respecto a la Constitución aprobada durante la Revolución francesa, la más radical de las cuales, aquella de 1793, no se aplicó a la espera de la superación de la fase de emergencia por la guerra. Esto sucedió, según Gramsci, para que los enemigos de la revolución no explotaran la Constitución en clave contrarrevolucionaria, y para ello era necesaria una dictadura. También en este caso, como en el de la disolución de la Constituyente en 1919, se trata de dictaduras temporales y transitorias cuyo objetivo es la defensa de las conquistas revolucionarias. En ambas circunstancias, es el hecho de la guerra ex-

terna lo que determina las opciones dictatoriales.

A estos ejemplos de dictadura temporal ejercida por grupos progresistas, Gramsci sigue, en el contexto de la discusión del concepto de líder carismático elaborado por Michels, el de la dictadura de una sola persona, inspirándose en las palabras pronunciadas por Lasalle a los trabajadores renanos: «debemos [...] con todas nuestras voluntades dispersas forjar un martillo y ponerlo en manos de un hombre cuya inteligencia, carácter y entrega sean para nosotros una garantía de que golpeará enérgicamente […] Era el martillo del dictador» (*C 2*, §*75, 268-269*). Esta figura, sin embargo, no cumplió con las exigencias de la democracia (ni siquiera «un *simulacro* de democracia») exigida por las masas y fue suplantada por el líder carismático encarnado por Jaurés y Bebel. A Gramsci le parece que, en cualquier caso, el ejemplo más brillante de un líder carismático es Mussolini, quien al hacer del axioma «el partido soy yo» se convierte en una materia históricamente activa que reduce en su persona tanto el papel de «líder universal de un gran partido» como el de «jefe único de un gran Estado» (*Ivi*, *269*): en este caso, por tanto, líder carismático más dictador da vida a la dictadura de una sola persona.

Otros ejemplos de dictaduras en las que Gramsci insiste son las militares. En la situación de un régimen parlamentario-burgués, ante la acción de un partido que quiere conquistar el poder sin tener las capacidades hegemónicas (escasas fuerzas intelectuales para activar la construcción de consensos), se ofrece como solución a este partido, una dictadura militar. Una dictadura de este tipo se basa en el trabajo de construir un partido que tenga como núcleo «células activas entre los oficiales del ejército» (*C 13*, §*37, 79*). Dado que el discurso gramsciano sobre este aspecto de la dictadura militar se refiere a Francia, el propio Gramsci señala como alternativa históricamente verificada «el desarrollo del jacobinismo» que «ha encontrado su “perfeccionamiento” jurídico-constitucional en el régimen parlamentario» (*Ibid.*), teniendo en cuenta que los propios límites de clase de la política jacobina desencadenarán esas fuerzas elementales «que sólo una dictadura militar habría logrado contener» (*C 19*, §*24, 402*). Un ejemplo similar al de Francia en 1793 es propuesto por la disputa Pisacane-Garibaldi dentro del Partido de Acción al comienzo del *Risorgimento*. Ya en un Texto A (*C 1*, §*44, 109*) Gramsci había tenido ocasión de referirse, aunque de pasada, a «errores militares gravísimos» (definidos

como «errores políticos y militares irreparables» en el Texto C en *C 19, §24, 301*) cometidos «como oposición de Pisacane a Garibaldi durante la República Romana». Articulando plenamente el razonamiento (*C 7, §92, 201-202*), Gramsci observa cómo las actitudes prácticas de Pisacane estaban condicionadas por el «concepto estratégico de la Guerra de Insurrección». Este condicionamiento se manifestó plenamente con «la oposición de Pisacane a Garibaldi durante la República Romana». Las hipótesis formuladas por Gramsci en un intento de comprender las razones de la aversión de Pisacane son diferentes: ciertamente una aversión en principio a la dictadura militar, pero también una aversión a los méritos de esa dictadura militar específica que, según Pisacane, habría tenido vagas características nacionales pero ni un mínimo de ese contenido social que le hubiera gustado dar a su guerra nacional de insurrección. Sin embargo, para Gramsci, Pisacane se equivocó porque la dictadura militar de Garibaldi «en el régimen de la República ya instaurada, con un gobierno mazziniano en funcionamiento», no fue ni vaga ni indeterminada, teniendo las características de «un gobierno de salud pública, de un estilo más estrictamente militar». Por tanto, según Gramsci, la aversión estuvo determinada por los prejuicios ideológicos de Pisacane hacia la Revolución francesa, que no le permitieron captar la especificidad de la dictadura militar de Garibaldi, que tenía los mismos objetivos de defensa de las conquistas republicanas perseguidas por los jacobinos en 1793.

Además de la dictadura militar, Gramsci analiza la dictadura de un partido con el ejemplo de Inglaterra. Aquí, inspirándose en la lectura de un artículo de 1930 sobre el sistema de gobierno británico, Gramsci señala que «no se puede hablar de régimen parlamentario», sino de una «dictadura de partido» (*C 6, §40, 37*) en cuanto el parlamento no ejerce ningún tipo de control sobre el ejecutivo y su burocracia; además, ni siquiera es una dictadura orgánica de partido, sino inorgánica en el sentido de que, dado que actúan dos partidos, «el poder oscila entre partidos extremos» (*Ibid.*). Esto conduce a un enfrentamiento entre el partido gobernante, que promete a los votantes para obtener sus votos en cada elección, y el partido de oposición, que de hecho persigue el mismo objetivo, pero «desacreditando al gobierno» (*Ibid.*). Según el autor del artículo que comenta Gramsci, el origen de esta dictadura partidaria se encuentra «en el sistema electoral sin segundo escrutinio y especialmente sin proporcionalidad» (*Ivi*, *38*). A este caso Gramsci aña-

de otro, a saber, la existencia en el gobierno de un pequeño grupo que ejerce una función de dominación sobre todo el gabinete con, además, «una personalidad que ejerce una función bonapartista» (*Ibid.*); en uno de los sistemas parlamentarios aparentemente más fiables, como el inglés, existe potencialmente una situación de dictadura sin hegemonía que representa la antesala de una posible salida hacia el bonapartismo, una de las variantes de la dictadura de una persona.

LELIO LA PORTA

# E

## Economía

En los *Cuadernos*, en una primera fase de trabajo, como de hecho también en años anteriores, la primera preocupación de Gramsci se refiere a la economía no como ciencia, sino como sinónimo de estructura económica en relación con las superestructuras, con el objetivo de contrastar las interpretaciones economicistas del marxismo, generalizadas tanto en el entorno socialista, en los años de Turín de Gramsci – en las diversas combinaciones de marxismo y positivismo –, como en el entorno comunista, en los años del encarcelamiento de Gramsci – en forma del marxismo soviético, del cual la *Teoría del materialismo histórico* de Bujarin ofrece un ejemplo paradigmático. De hecho, el primer indicio fugaz de una reflexión sobre la ciencia económica en cuanto tal aparece en los *Cuadernos* en octubre de 1930, más de un año y medio después del comienzo del trabajo carcelario. Al final de un complejo texto dedicado a las *Relaciones entre estructura y superestructuras* (título de *C 4*, §*38*), Gramsci observa que las reflexiones que hace sobre el vínculo gnoseológico y no meramente psicológico entre economía e ideología, nos llevan a pensar que «la aportación máxima de Ilich [Lenin, NdA] a la filosofía marxista, al materialismo histórico, aportación original y creativa» no debe considerarse meramente política. Si es cierto que existe un vínculo orgánico entre los distintos momentos, entonces «Ilich habría hecho progresar al marxismo no sólo en la teoría política y en la economía, sino también en la filosofía (o sea al haber hecho progresar la doctrina política habría hecho progresar también la filosofía)» (*Ivi, 177*).

Esta idea, referida principalmente a la filosofía, es retoma-

da de forma más amplia en el siguiente parágrafo. Ahí, criticando el enfoque de Bujarin sobre la cuestión, Gramsci escribe: «Un tratamiento sistemático del materialismo histórico no puede olvidar ninguna de las partes constitutivas del marxismo. ¿Pero en qué sentido hay que entender esto? Debe tratar toda la parte general filosófica y además debe ser: una teoría de la historia, una teoría de la política, una teoría de la economía [...] Se dirá, ¿pero no es específicamente el materialismo histórico una teoría de la historia? Es verdad, pero de la historia no pueden escaparse la política y la economía, incluso en las fases especializadas de ciencia-arte de la política y de ciencia-económica. O sea: después de haber <desempeñado la tarea principal> en la parte filosófica general, que es el verdadero y auténtico materialismo histórico, en el que los conceptos generales de la historia de la política y de la economía se anudan en una unidad orgánica, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada parte constitutiva en cuanto ciencia independiente y distinta. Esto querría decir que después de haber estudiado la filosofía general [esto es, el nexo orgánico de historia-política-economía] se estudia: cómo la historia y la política se reflejan en la economía, cómo la economía y la política se reflejan en la historia, cómo la historia y la economía se reflejan en la política» (*C 4*, §*39, 177*).

El origen leniniano de esta idea se hace explícito en el segundo borrador del texto, que alude abiertamente a la concepción planteada por Lenin en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* (1913). Aquí Gramsci se distancia de esta «concepción generalizada» (*C 11*, §*33, 302*) y en cambio entiende a la política, economía y filosofía como una relación de traducibilidad recíproca, donde ninguno de los tres momentos tiene superioridad o prioridad sobre los otros (sin embargo, hay que decir que en otros lugares Gramsci también atribuye este enfoque a Lenin, inventor de la teoría-práctica de la hegemonía: *C 7*, §2). La reflexión sobre la economía se anuncia entonces en los *Cuadernos* como una investigación de tipo "filosófico", encaminada a dar una articulación real a la idea de un marxismo nuevo y original. Este entrelazamiento entre la consideración de una "ciencia" y la funcionalidad (a través de la traducción recíproca) en la elaboración del concepto de marxismo es confirmado poco después por un texto *C 4*, §*46* (octubre-noviembre de 1930): «*Filosofía-política-economía*. Si se trata de elementos constitutivos de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber, en los principios teóricos, converti-

bilidad de uno a otro, traducción recíproca en el lenguaje específico propio de cada parte constitutiva: un elemento está implícito en el otro y todos juntos forman un círculo homogéneo» (*Ivi, 184*). Finalmente, en noviembre-diciembre de 1930 Gramsci vuelve por última vez a este círculo de traducción: «*Unidad en los elementos constitutivos del marxismo*. La unidad es dada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza-fuerzas materiales de producción). En la economía el centro unitario es el valor, o sea la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción (los negadores de la teoría del valor caen en el craso materialismo vulgar poniendo las máquinas en sí – como capital constante o técnico – como productoras de valor fuera del hombre que las maneja). En la filosofía – la praxis – o sea la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En política – relación entre el Estado y la sociedad civil – o sea la intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, el ambiente social en general. (Hay que profundizar y redactar en términos más exactos)» (*C 7, §18, 158*). La profundización que se deseaba realizar aquí, no se llevará a cabo y el texto permanecerá en un solo borrador. Sin embargo, como veremos, sin volver al tema en este nivel de generalidad, en las notas sobre la ciencia económica y su relación con la política y la filosofía, Gramsci continuará asumiendo el enfoque aquí esbozado brevemente.

Este consta de al menos dos elementos básicos. En primer lugar, el hecho, precisamente por su encuadre en el concepto de traducibilidad, de que el "discurso" científico no encuentra su justificación en los formalismos internos o en el método utilizado, sino en la capacidad de traducir la misma relación fundamental en diversas formas lingüísticas. Así, en el texto citado en último lugar, el concepto de valor, el de praxis y el de política articulan o "indican" una misma realidad de manera diferente, contribuyendo cada uno, con su propio lenguaje, a entenderla como un conjunto de relaciones activas, evitando cualquier dualismo metafísico, como entre máquina y trabajo, entre estructura y superestructura, entre Estado y sociedad civil (la dialéctica a la que aquí se refiere Gramsci no es, por tanto, un método, sino el desarrollo coherente y orgánico de la traducibilidad de las lenguas). De aquí se desprende el segundo elemento fundamental, al que Gramsci se refiere en un texto del mismo noviembre de 1930: el «"primitivismo" o "irreductibilidad" del momento político o

práctico» como peculiaridad del marxismo, gracias al cual «"manifiesta la pretensión" incluso de explicar la "ciencia", o sea, de ser más ciencia que la "ciencia"» (*C 4, §61, 219*). El marxismo también *explica* la ciencia no por su propio grado de cientificidad, sino porque sabe comprender correctamente (gracias a la traducibilidad de los lenguajes) el carácter ideológico, es decir, práctico y político, de toda ciencia; donde precisamente «ideología = hipótesis científica de carácter educativo energético, verificada [y criticada] por el desarrollo real de la historia, o sea convertida en ciencia (hipótesis real), sistematizada» (*Ibid.*).

En *C 4, §42* (octubre de 1930), una rápida referencia a Giovanni Vailati sirve para vincular la traducibilidad a la relación entre lenguajes científicos. Unos meses más tarde (febrero de 1931) Gramsci aborda directamente el tema: «*Teoría de los costos comparados* [*y decrecientes*]. Hay que ver si esta teoría que ocupa tanto lugar en la economía moderna oficial junto con la otra del equilibrio estático y dinámico, no es perfectamente afín [o correspondiente en otro lenguaje] a la teoría marxista del valor [y del descenso de la tasa de ganancia], o sea si no es el equivalente científico en lenguaje oficial y "puro" (despojado de toda energía política para las clases productoras subalternas)» (*C 7, §22, 160*). La referencia a los dos conceptos de costos comparativos y de equilibrio (estático y dinámico), que Gramsci probablemente retoma de un artículo de Luigi Einaudi, vuelve en un texto de junio de 1932, donde la relación entre formalismo conceptual y perspectiva política de ambos enfoques antagónicos se explica plenamente: «¿Dónde se pone especialmente el acento en las investigaciones científicas de la economía clásica y dónde, por el contrario, en las de la economía crítica, y por cuáles razones, o sea en vista de qué fines prácticos a alcanzar, o en vista de cuáles determinados problemas teóricos y prácticos que resolver?». Mientras que la economía crítica parte del concepto de «"trabajo socialmente necesario"» y llega al de «valor», porque «prácticamente se quiere que el trabajo se haga consciente […] del hecho de que es especialmente un "conjunto" y que como "conjunto" determina el proceso fundamental del movimiento económico», «la economía clásica» se centra en la «teoría de los costos comparativos», en el «equilibrio económico estático y dinámico», porque le interesa comparar «el trabajo "particular" cristalizado en las diversas mercancías» (*C 10 II, §23, 155-156*). Así, cuando «el trabajo se ha convertido él mismo en gestor de la economía, también él deberá, por el hecho de haber

cambiado fundamentalmente de posición, preocuparse de las utilidades particulares y de las comparaciones entre estas utilidades para extraer iniciativas de movimiento progresivo» (*Ivi*, *156*). La superioridad de la teoría económica marxista, por tanto, no radica en el mero hecho de reflejar el punto de vista de la clase trabajadora, sino en su capacidad para captar en cualquier momento el potencial de acción de esta clase como clase hegemónica.

El vínculo entre este enfoque y la teoría de la traducibilidad se confirma en un texto inmediatamente anterior, *C 10 II, §20*, en el que, retomando la referencia a Vailati, Gramsci recuerda el prefacio de Engels al tercer volumen de *El Capital*, que establece la «posibilidad de llegar, aun partiendo de la concepción marginalista del valor, a las mismas conclusiones (aunque fuera en forma vulgar) a que llega la economía crítica». «La afirmación de Engels – continúa – es analizada en todas sus consecuencias», incluyendo aquella para la cual la economía crítica se afirma solo si puede demostrar que los «problemas» que trata son *los mismos* que los de la «economía ortodoxa [...] en otro lenguaje» (*Ivi*, *153*). La superioridad de la solución "crítica" a los problemas no radica en sí, como hemos dicho, en su formalismo interno, sino en la capacidad de vislumbrar, gracias al hecho de asumir el punto de vista de los trabajadores, una solución a los problemas reales que la organización capitalista de la producción y la sociedad ha creado. La confrontación entre lenguajes no es, por tanto, «un simple juego de "esquematismos" genéricos» (esta es la objeción que Gramsci hace al pragmatismo, v. *C 11*, *§47*, *318*), sino una comparación entre "ideologías" opuestas.

El *C 10 II*, §*20* de hecho se abre con la referencia a la «polémica Einaudi-Spirito sobre el Estado» acogida en 1930 por la revista "Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica", que, recuerda Gramsci, «se conecta con la polémica Benini-Einaudi» sostenida en 1931 en la "Riforma Sociale". En ambos casos se cuestionaba la función del derecho y del Estado como agente económico, como «condición preliminar de toda actividad económica colectiva, [...] elemento del mercado determinado, si no [...] además el mismo mercado determinado, porque es la misma expresión político-jurídica del hecho por el que una determinada mercancía (el trabajo) es preliminarmente depreciada, es puesta en condiciones de inferioridad competitiva, paga por todo el sistema determinado» (*Ivi*, *153*). Solo la teoría de la economía pura puede ignorar esta "premisa", siendo que es en este punto, de hecho, donde la compara-

ción entre economía pura y economía crítica se sostiene. El concepto de mercado determinado – que Gramsci desarrolla a partir de marzo de 1932 – resume, a su modo de ver, la contribución más fecunda que la economía clásica hace a la filosofía marxista, pues indica el conjunto de "premisas" históricas (políticas y jurídicas en primer lugar) que deben existir, para que pueda presentarse un automatismo estudiable a partir de leyes científicas. La reflexión sobre el origen de la ciencia económica como "ciencia" (*C 10 II*, §*25*; *C 10 II*, §*32*; *C 10 II*, §*57*) es una investigación sobre la progresiva afirmación de este automatismo, coincidiendo con el «desarrollo de la burguesía como clase "concretamente mundial"» (*C 10 II*, §*9, 145*) que, con Marx, Gramsci afirma inseparable de su implicación ideológica, recordando el pasaje de *El Capital* que habla de la «"solidez de las creencias populares" como elemento necesario de una determinada situación» (*C 7*, §*21, 159-160*). La noción de «mercado determinado», junto con la de «homo oeconomicus» (como condensación de comportamientos dentro del automatismo del mercado) y la de leyes de tendencia, fue un descubrimiento (debido a David Ricardo) «de valor incluso gnoseológico». Lo que implica, por tanto, «una nueva "inmanencia", una nueva concepción de la "necesidad" y de la libertad, etcétera» (*C 10 II*, §*9, 144*; v. también *LC 580-583*, a Tania, 30 de mayo de 1932).

También la teoría del valor es una contribución ricardiana a Marx (*C 7*, §*42* y *C 10 II*, §*31, 162*). Esta afirmación, que hace Gramsci cuando pretende defender a Marx de la observación de Croce sobre el "parangón elíptico", no encaja perfectamente con la lectura de la teoría del valor como aproximación desde el punto de vista del trabajo. Y de hecho, ya en *C 7*, §*42, 177* Gramsci señala que en la teoría del valor-trabajo «el valor polémico, aun sin perder su objetividad, se adquiere con Marx» (la tesis se reitera en el segundo borrador: *C 10 II*, §*41.VI, 194*). El hecho es que Gramsci a veces identifica, a veces diferencia, el enfoque clásico del neoclásico. Desarrollando la traza ricardiana, llega en el *Cuaderno 10* a separar claramente las dos escuelas, en particular volviendo varias veces a la noción de «homo oeconomicus» y a la diferencia entre abstracción determinada y "generalización". De esta forma define también la diferencia entre "ciencia económica" y su "crítica", que Gramsci suele denominar "economía crítica". La segunda no es propiamente una ciencia que ocurre solo cuando existe una "regularidad". Se «parte del concepto de la historicidad del "mercado determinado" y de

su “automatismo”, mientras que los economistas puros conciben estos elementos como “eternos”, “naturales”; la crítica analiza realistamente las relaciones de las fuerzas que determinan el mercado, profundiza sus contradicciones, valora las modificaciones relacionadas con la aparición de nuevos elementos y con su reforzamiento y presenta la “caducidad” y la “sustituibilidad” de la ciencia criticada; la estudia cómo vida pero también como muerte y halla en su interior los elementos que la disolverán y la superarán infaliblemente, y presenta al “heredero” que será presuntivo mientras no haya dado pruebas manifiestas de vitalidad, etcétera». (*C 11, §52, 325-6*). Este ejercicio de crítica solo es posible, como hemos visto, mostrando en cada paso que los “problemas” reales a los que responden la economía y la economía crítica son los mismos. Y es precisamente este aspecto el que falta en un texto como el *Précis d'économie politique* de Lapidus y Ostrovitianov, manual soviético de economía con respecto al cual Gramsci manifiesta una profunda insatisfacción (*C 10 II, §23, 155* y *C 15, §45, 218*).

FABIO FROSINI

**Económico-corporativo**

Si bien su primera aparición es en *C 4, §38*, el concepto aparece implícito desde el *Cuaderno 1* en una serie de usos del adjetivo «“corporativo”», colocado entre comillas para indicar su peculiaridad respecto al significado actual y al significado relacionado con el debate sobre el corporativismo fascista, al cual se dedica un amplio espacio en los *Cuadernos*. Así, ya en *C 1, §44, 116* leemos que «el desarrollo de los acontecimientos franceses» en el curso de la revolución «muestra la evolución política» de la burguesía «que inicialmente plantea las cuestiones que sólo interesan a sus componente físicos actuales, sus intereses “corporativos” inmediatos (*corporativos en un sentido especial, de inmediatos y egoístas de un determinado grupo social restringido*) [las cursivas son mías, para resaltar una definición que termina coincidiendo con lo que Gramsci luego dirá «económico-corporativo», NdA] […] Esta parte avanzada pierde poco a poco sus características “corporativas” y se vuelve clase hegemónica por la acción de dos factores: la resistencia de las viejas clases y la actividad política de los jacobinos». Este pasaje muestra ya el contraste fundamental entre lo que posteriormente se definirá como la «fase económico-corporativa» y la fase hegemónica en el desarrollo histórico de una clase, así como, con un significativo cambio de énfasis con respecto a los escritos precarcelarios, la valoración positiva del

movimiento jacobino como aquella fuerza capaz de dar a la burguesía el empuje necesario para determinar la transición del primero al segundo. Asimismo, en *C 1, §47, 122* leemos que la concepción hegeliana «de la asociación no puede ser todavía más que vaga y primitiva, entre el político y el economista, según la experiencia histórica de la época, que era muy limitada y daba un sólo ejemplo logrado de organización, el "corporativo" (política injertada en la economía)».

El paso de la formulación implícita a la explícita del concepto se da en la crucial *C 4, §38*, nota titulada *Relaciones entre estructura y superestructuras*, donde Gramsci examina los diferentes «momentos o grados» en los que se articula una «"relación de fuerzas"», terminando por identificar «tres fundamentales: 1°) hay una relación de fuerzas sociales estrictamente ligada a la estructura; [...] 2°) un momento siguiente es la "relación de fuerzas" políticas, o sea la evaluación del grado de homogeneidad y de autoconciencia alcanzado por los diversos agrupamientos sociales [...] 3°) el tercer momento es el de la "relación de fuerzas militares" que es el inmediatamente decisivo en cada ocasión» (*Ivi, 169-170*). El segundo grado «puede ser escindido a su vez, en diversos momentos, que corresponden a los diversos grados de la conciencia política, tal como se han manifestado hasta ahora en la historia. El primer momento, el más elemental, es el económico primitivo [en el Texto C de *C 13, §17, 37*: «económico-corporativo», NdA]: un comerciante se siente solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etcétera, pero el comerciante no se siente aún solidario con el fabricante; esto es, se siente la unidad homogénea del grupo profesional, pero todavía no la del agrupamiento social. Un segundo momento es aquel en que se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del agrupamiento social, pero todavía en el campo puramente económico [...] Un tercer momento es aquél en el que se alcanza la conciencia de que los intereses propios "corporativos", en su desarrollo actual y futuro, superan los límites "corporativos", esto es, de agrupamiento económico, y pueden y deben pasar a ser los intereses de otros agrupamientos subordinados; ésta es la fase más estrictamente "política" que marca el paso definido de la pura estructura a las superestructuras complejas, es la fase en que las ideologías germinadas anteriormente entran en contacto y en oposición hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse,

a difundirse sobre toda el áreas, determinando, además de la unidad económica y política, también la unidad intelectual y moral, en un plano no corporativo, sino universal, de hegemonía […] en los que los intereses del grupo fundamental prevalecen pero hasta cierto punto, al menos no hasta el egoísmo económico-corporativo» (*Ibid.*). Gramsci por tanto critica el sindicalismo revolucionario «en la medida en que se refiere a un grupo subalterno, al cual con esta teoría se le impide llegar a ser dominante, desarrollarse más allá de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía» que en cambio «presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibro de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo» (*C 13, §18, 41-42*). Y nuevamente, en *C 4, §46, 185*: «a la fase corporativa [en el Texto C de *C 11, §65, 337-338*: «económico-corporativa», NdA], a la fase de hegemonía en la sociedad civil (o de lucha por hegemonía), a la fase estatal corresponden actividades intelectuales determinadas, que no se pueden improvisar arbitrariamente».

En los siguientes *Cuadernos*, el concepto así delineado es ampliamente utilizado tanto en la reconstrucción histórica como en el análisis político, presentando también algunas variantes terminológicas como «fase corporativa-económica» (*C 6, §51, 45*) o «forma corporativa-económica» (*C 6, §88, 76*); en otros casos se separan los dos términos de la expresión, como en *C 14, §53, 142* sobre el «corporativismo o burdo economismo» de los partidos, sin que ello implique un cambio semántico significativo. En cuanto al primer campo de aplicación, lo encontramos a partir de *C 5, §123, 329* en el análisis de la historia de Italia después del año 1000, en el que «las Comunas no supieron salir de la fase corporativa, la anarquía feudal tuvo el predominio en formas apropiadas a la nueva situación y luego sobrevino la dominación extranjera». En la sucesiva *C 5, §127, 342-343* Gramsci observa que «podría encontrarse en Maquiavelo la confirmación de lo que apunté en otro lugar, que la burguesía italiana medieval no supo salir de la fase corporativa para entrar en la política porque no supo liberarse completamente de la concepción medieval-cosmopolita representada por el papa, el clero e incluso por los intelectuales laicos (humanistas), o sea que no supo crear un Estado autónomo». En este sentido, la expresión en cuestión aparece como título de rúbrica a partir de *C 6, §13* (*Las comunas medievales como*

*fase económica-corporativa del desarrollo moderno*), en varias notas del *Cuaderno 6* y en alguna de la sección miscelánea del *Cuaderno 8*, y en particular en la lista de «ensayos principales» que le precede (*Ivi, p. 213*).

El decurso del análisis muestra a Gramsci que se trata de un fenómeno de larga duración en la historia italiana, tanto que «En el Risorgimento se tuvo el último reflejo de la "tendencia histórica" de la burguesía italiana a mantenerse en los límites del "corporativismo": el no haber resuelto la cuestión agraria es la prueba de este hecho. Representantes de esta tendencia son los moderados, tanto neogüelfistas (en ellos – Gioberti – se muestra el carácter universalista-papal de los intelectuales italianos que se plantea como premisa del hecho nacional) o como los cavourianos (o economistas-prácticos, pero al modo del hombre de Guicciardini, o sea orientados sólo a su "particular": de ahí el carácter de la monarquía italiana). Pero los rastros del universalismo medieval se encuentran también en Mazzini, y determinan su fracaso político» (*C 5, §150, 359*). En efecto, «podría decirse ya, así a grandes rasgos, que ya hoy se verifica en el mundo moderno un fenómeno similar al del alejamiento entre lo "espiritual" y lo "temporal" en la Edad Media: fenómeno mucho más complejo que el de entonces, en cuanto que la vida moderna se ha vuelto más compleja. Los agrupamientos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económica-corporativa, mientras que los agrupamientos progresistas e innovadores se encuentran todavía en la fase inicial igualmente económica-corporativa; los intelectuales tradicionales, apartándose del agrupamiento social al que hasta ahora habían dado la forma más alta y amplia y por lo tanto la conciencia más vasta y perfecta del Estado moderno, en realidad ejecutan un acto de incalculable alcance histórico: señalan y sancionan la crisis estatal en su forma decisiva» (*C 6*, §10, 18). En esta perspectiva, «Hay que ver en qué medida el "actualismo" de Gentile corresponde a la fase estatal positiva, a la que, por el contrario, se opone Croce» quien «quiere mantener una distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre hegemonía y dictadura; los grandes intelectuales ejercen la hegemonía, que presupone una cierta colaboración, o sea un consenso activo y voluntario (libre), o sea un régimen liberal-democrático. Gentile entiende la fase corporativa[-económica] como fase ética en el acto histórico: hegemonía y dictadura son indistinguibles, […] existe sólo el Estado y naturalmente el Estado-gobierno, etc.» (*Ibid.*). En definitiva, su filosofía

está «estrechamente vinculada al momento económico-corporativo», es decir, «en la fase de la expresión técnica directa de este momento» (*C 7, §17, 158*). La conclusión es que «toda la historia desde 1815 en adelante es el esfuerzo de las clases tradicionales para no dejar formar una voluntad nacional, sino para mantener el poder "económico-corporativo" en un sistema internacional de equilibrio remolcado, etcétera» (*C 8, §21, 227*). La cuestión está a su vez ligada a «ese rasgo del pueblo italiano que se puede llamar "apoliticismo". Esta característica, naturalmente, es de las masas populares, o sea de las clases subalternas. En los estratos superiores y dominantes le corresponde un modo de pensar que se puede llamar "corporativo", económico, de categoría» (*C 14, §10, 102*).

Sin embargo, el uso del concepto no se limita a la historia política italiana, sino que asume un carácter más general a partir de *C 6, §75, 59-60, Pasado y presente*, en el que leemos que, si «las clases dominantes de una nación no han conseguido superar la fase económica-corporativa que las lleva a explotar a las masas populares hasta el extremo permitido por las condiciones de fuerza, o sea a reducirlas a la sola vida biológica vegetativa, es evidente que no se puede hablar de fuerza del Estado, sino sólo de apariencia de fuerza». En particular, el discurso se aplica a las otras dos realidades fundamentales en las que se concentra el análisis crítico de los *Cuadernos*, a saber, Estados Unidos y la URSS estalinista. En cuanto al primero, Gramsci parte de la consideración de que «América no ha superado todavía la fase económica-corporativa, atravesada por los europeos en la Edad Media, es decir, todavía no ha creado una concepción del mundo y un grupo de grandes intelectuales que guíen al pueblo en el ámbito de la sociedad civil: en este sentido es verdad que América está bajo la influencia de Europa, de la historia europea» (*C 6, §10, 19*; v. también *C 15, §30*). En *C 8, §89, 261* formula la hipótesis de «que la fase económico-corporativa de la historia americana está en crisis y que se está por entrar en una nueva fase: esto se demostrará claramente sólo si se produce una crisis de los partidos históricos (republicano y demócrata) y la creación de algún poderoso nuevo partido que organice permanentemente a la masa del Hombre Común. Los gérmenes de tal evolución existían ya (partido progresista), pero la estructura económico-corporativa ha reaccionado hasta ahora siempre eficazmente contra ellos». En *C 14, §11, 103-104* argumenta en cambio que el «régimen presidencial americano (Estados Unidos

de América), con su unidad entre jefe del gobierno y jefe del Estado es difícil de comprender para un europeo moderno medio: no obstante aquél es similar al régimen de las repúblicas comunales medievales italianas (fase económico-corporativa del Estado)».

Respecto a la URSS, Gramsci apunta en *C 8, §169, 300* que «en los nuevos desarrollos del materialismo histórico, la profundización del concepto de *unidad* de la teoría y la práctica no está aún más que en una fase inicial: todavía existen residuos de mecanicismo», lo que significa que todavía se encuentra en la «fase económico-corporativa, en la que se transforma el cuadro general de la "estructura"» y, como agrega en el Texto C de *C 11, §12, 254*, «la calidad-superestructura adecuada está en vías de surgir, pero no está aun orgánicamente formada». Así leemos de hecho en *C 8, §185, 311*: «*Fase económico-corporativa del Estado*. Si es verdad que ningún tipo de Estado puede dejar de atravesar una fase de primitivismo económico-corporativa, de ahí se deduce que el contenido de la hegemonía política del nuevo grupo social que ha fundado el nuevo tipo de Estado debe ser predominantemente de orden económico: se trata de reorganizar la estructura y las relaciones reales entre los hombres y el mundo económico o de la producción. Los elementos de superestructura no pueden sino ser escasos y su carácter será de previsión y de lucha, pero con elementos "de plan" todavía escasos: el plan cultural será sobre todo negativo, de crítica del pasado, tenderá a hacer olvidar y a destruir: las ideas de la construcción serán todavía "grandes líneas", esbozos, que podrían (o deberían) ser cambiadas en cualquier momento, para que sean coherentes con la nueva estructura en formación»: esto es lo que sucede «cuando el proceso es normal, no violento, cuando entre estructura y superestructuras hay homogeneidad y el Estado ha superado su fase económico-corporativa» (*C 10 II, §41.X, 198* con innovación frente al Texto A de *C 4, §56*). El concepto se desarrolla más en *C 14, §74, 167-168*, donde Gramsci quiere «demostrar que entre el viejo absolutismo derrocado por los regímenes constitucionales y el nuevo absolutismo hay una diferencia esencial, por lo que no es posible hablar de un regreso […] Teóricamente me parece que se puede explicar el fenómeno en el concepto de "hegemonía", con un retorno al "corporativismo", pero no en el sentido "antiguo régimen", en el sentido moderno de la palabra, cuando la "corporación" no puede tener límites cerrados y exclusivistas, como era en el pasado; hoy es corporativismo de "función social",

sin restricciones hereditarias o de otro».

El concepto también es utilizado por Gramsci en la esfera más específicamente cultural, bajo el supuesto – hecho explícito en *C 11, §53, 328* y desarrollando una pista del Texto A de *C 8, §238* –, de una «analogía y relación con el desarrollo del Estado, que de la fase "económico-corporativa" pasa a la fase "hegemónica" (de consenso [activo]). Esto es, puede decirse que cada cultura tiene su momento especulativo o religioso, que coincide con el periodo de completa hegemonía del grupo social que expresa y quizás coincide precisamente con el momento en que la hegemonía real se disgrega en la base, molecularmente, pero el sistema de pensamiento, precisamente por eso (reaccionar contra la disgregación) se perfecciona dogmáticamente», volviéndose «refinado y altamente "especulativo"». Así, en una serie de notas dedicadas a *Los nietos del padre Bresciani*, Gramsci observa que la «antidemocracia en los escritores brescianescos no tiene otro significado que el de oposición al movimiento popular-nacional, o sea es espíritu "económico-corporativo", "privilegiado", de casta y no de clase, de carácter político-medieval y no moderno» (*C 9, §42, 35*). El problema está a su vez vinculado a la cuestión del lenguaje, ya que «si es cierto que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será cierto que por el lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla sólo un dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provincial, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán limitados, más o menos corporativos o economistas, no universales» (*C 11, §12, 246-247*).

GIUSEPPE COSPITO

**Economismo**

La reflexión sobre el economismo tiene lugar en los *Cuadernos* casi de inmediato en un doble registro: como sinónimo de sindicalismo, en referencia al mundo político francés de finales del siglo XIX, y como referencia tácita a una serie de aporías prácticas presentes en el movimiento comunista y socialista. En el *Cuaderno 1*, después de reflexionar sobre el «jacobinismo al revés», o sea, meramente verbal, de Charles Maurras y la Action Française (*C 1, §48*), Gramsci conecta este enfoque con el «"centralismo orgánico"» de Bordiga (*C 1, §49*), luego se detiene en las analogías con el sin-

dicalismo: «En la concepción de Maurras hay muchos rasgos similares a ciertas teorías catastrofistas formales de cierto sindicalismo o economismo» (*C 1, §53, 131*). Se trata siempre de la «transposición en el campo político y parlamentario de concepciones nacidas en el terreno económico y sindical», como también ocurre con «el abstencionismo político en general, no sólo parlamentario» (vuelve la referencia tácita a Bordiga). En todos estos casos, el supuesto es que «mecánicamente se producirá el hundimiento del adversario» sin necesidad de una acción política organizada (*Ibid.*): es, por tanto, una concepción *negativa* (tanto en el sentido moral como lógico: privativo) de la política. En Francia, el fenómeno sindicalista es «la expresión» de que, con la catástrofe de la Comuna y la eliminación física de sus protagonistas, «París pierde su *unidad* revolucionaria»: «el abstencionismo electoral y el economismo puro son la apariencia "intransigente" de esta abdicación de París a su papel de cabeza revolucionaria de Francia, o sea que también ellos son puro oportunismo, consecuencias de la sangría de 1871» (*C 1, §131, 176-177*). La desconfianza hacia la política *politicante* es el resultado del estado de postración política de las clases subalternas, clases que el sindicalismo pretende representar. El economismo y el sindicalismo coinciden, por tanto, en este sentido.

El discurso se vuelve más complejo cuando, reflexionando sobre la «*Relación entre estructura y superestructuras*» (título de *C 4, §38*), Gramsci reformula toda la cuestión del economismo en referencia a la forma de plantear esta relación. El camino que ha tomado le lleva a repensar la conexión entre la estructura y las superestructuras como una mediación dialéctica entre momentos o aspectos "permanentes" y momentos o aspectos "ocasionales" (el resurgimiento de la terminología maquiavélica es evidente). El economismo reaparece entonces aquí como figura de un enfoque historiográfico: «El error en que se cae a menudo en el análisis histórico consiste en no saber hallar la relación entre lo "permanente" y lo "ocasional", incurriéndose así o en la exposición de causas remotas como si fuesen las inmediatas, o en la afirmación de que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes. Por un lado se tiene el exceso de "economismo", por el otro el exceso de "ideologismo"; por una parte se sobrevaloran las causas mecánicas, por la otra el elemento "voluntario" e individual. El nexo dialéctico entre los dos órdenes de investigaciones no se establece exactamente» (*Ivi, 168*). Pero Gramsci identifica de inmediato la relación en-

tre este plan analítico y el aspecto político-estratégico, recuperando así también el sentido anterior del economismo: «Naturalmente, si el error es grave en la historiografía, aún más grave resulta en la obra de los publicistas, cuando se trata no de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y futura» (*Ibid.*).

Para oponerse a estas dos caras de una misma falta de dialéctica, es necesario mostrar de manera concreta cómo debe realizarse un análisis dialéctico de la historia y, por tanto, de la política actual. Gramsci parte del supuesto de que «la mediación dialéctica entre los dos principios del materialismo histórico citados al principio de esta nota es el concepto de revolución permanente» (*Ivi, 169*). Los dos principios son los contenidos en el *Prólogo del '59*, el enfoque dialéctico de la historia y la política consiste en el desarrollo de la noción de "relaciones de fuerza". Solo después de haber desarrollado extensamente este concepto (Gramsci recuerda más tarde que se origina en la *Miseria de la filosofía*: *ivi*, *173-174*), Gramsci vuelve a discutir el economismo. Esta es ahora una categoría general, que incluye «tanto el movimiento teórico del libre comercio como el sindicalismo teórico». La notable diferencia en el significado de «estas dos tendencias» (*Ivi, 172*) no radica en la identidad de su marco teórico, sino en la función política que desempeñan. El liberalismo es de hecho una ideología «de un agrupamiento dominante», el sindicalismo teórico «de un agrupamiento subalterno» (*Ivi, 173*). La renuncia a pensar el carácter eficiente de la política y la unidad de la economía y la política, el valor de la organización, etc. significa en el caso del liberalismo que, a lo sumo, puede favorecer la «rotación en el poder gobernante de una fracción en vez de otra del agrupamiento dominante», y no en cambio la «fundación y organización de una nueva sociedad política y mucho menos de un nuevo tipo de sociedad civil» (*Ibid.*). Pero, refiriéndose a una clase que ya está en el poder, no afecta negativamente la cuestión de su capacidad de ser «dirigente». Por el contrario, el sindicalismo inhibe cualquier capacidad de «llegar nunca a ser dominante, salir de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía político-intelectual en la sociedad civil y volverse dominante en la sociedad política» (*Ivi, 172*). «En el caso del sindicalismo teórico [...] la independencia y la autonomía del agrupamiento subalterno que se dice expresar, es por el contrario sacrificada a la hegemonía intelectual del agrupamiento dominante, puesto que el sindicalismo teórico es un aspecto del librecambismo económico justificado

con algunas afirmaciones del materialismo histórico» (*Ivi, 173*).

Esta incapacidad para pensar «la transformación del agrupamiento subordinada en dominante» puede deberse al hecho de que «no se plantea en absoluto el problema (fabianismo, De Man, parte notable del laborismo)» o porque «se plantea en forma incongruente e ineficiente (socialdemocracia)» o porque «se afirma el salto inmediato del régimen de los agrupamientos al de la perfecta igualdad (sindicalismo teórico en sentido estricto)» (*Ibid.*). La diversidad, dada por el creciente radicalismo político, no cambia la sustancia del problema, que radica en una dramática incapacidad para colocar la cuestión de la política en el terreno de la hegemonía. Gramsci prosigue, de hecho, señalando que «Por lo menos es extraña la actitud del economismo con respecto a la voluntad, la acción y la iniciativa política, como si éstas no fuesen expresión de la economía e incluso la expresión eficiente de la economía» (*Ibid.*). En el Texto C, escribe aún con más fuerza: «como si éstas no fuesen una emanación orgánica de necesidades económicas e incluso la única expresión eficiente de la economía» (*C 13, §18, 42*). Este juicio debe leerse a la luz de la reformulación, iniciada en este mismo texto, del análisis histórico marxista en términos de "revolución permanente" mediante el recurso de las relaciones de fuerza. Desde esta perspectiva, cualquier recurso a la economía en cuanto tal debe rechazarse, ya que se trata de una abstracción no dialéctica. En términos concretos, la economía existe en el complejo de relaciones sociales, no solo económicas, que en todo caso encuentran en la acción política el momento de la efectividad, es decir, de la productividad histórica de los nuevos sistemas, realizando concretamente la transición de un modo de la producción a otro de la que Marx habla en el *Prólogo del '59*. En consecuencia, solo situando el análisis en el terreno de la hegemonía, es decir, de la conquista de una visión en la que la economía y la política estén siempre unidas, será posible favorecer políticamente la salida de los grupos sociales subalternos del estado de postración y carencia de iniciativa en la que se encuentran de hecho: por tanto, «es extraño que el plantear concretamente la cuestión de la hegemonía sea interpretado como hecho que subordina al agrupamiento hegemónico» (*C 4, §38, 173*). A estas alturas, el fenómeno Bordiga también se inscribe en la tipología general del economismo: «pertenecen al economismo todas las formas de abstencionismo electoral […] no siempre el economismo es contrario a la acción [política] y al partido políti-

co, que sin embargo es considerado como organismo educativo de tipo sindical. La llamada "intransigencia" es una forma de economismo: así la fórmula "tanto peor tanto mejor", etcétera» (*Ibid.*).

En este punto Gramsci recupera un punto señalado con distinta intención en *C 1, §25, 87*, relativo al llamado "economismo histórico" patrocinado por Achille Loria. Esta doctrina es ahora también parte del concepto de economismo, de hecho, «se puede decir que el materialismo histórico que yo considero más difundido de lo que se cree, es de interpretación loriana y no es el original marxista» (*C 4, §38, 174*). Con la mediación del economismo histórico loriano, puede finalmente volver a entrar en el análisis todo aquel materialismo histórico que reduce «el desarrollo económico […] a los cambios de los instrumentos técnicos» (*Ibid.*) perdiendo de vista la extraordinaria riqueza que el concepto de "fuerzas productivas" tiene en Marx, quien, recuerda Gramsci, «habla siempre de "fuerzas materiales de producción" en general, y en estas fuerzas incluye también la "fuerza física" de los hombres» (*Ibid.*) (aquí Gramsci está reanudando, sin nombrarla abiertamente, su propia crítica al concepto de "instrumento técnico" de Bujarin: v. *C 4, §12* y *C 4, §19*). Aquí entra también ese materialismo que reduce el cambio histórico a «cambios en cualquier factor importante de la producción» (*C 4, §38, 174*), cayendo en una forma de causalismo infantil, propio de quienes pretenden identificar una causa última y definitiva, y sobre todo *inmediata*, a una transformación compleja y gradual (también aquí la referencia es a Bujarin: *C 4, §19, 152*). Por tanto, si el economismo histórico de Loria sirve para explicar cierta corriente deteriorada del materialismo histórico actual, según el razonamiento realizado anteriormente, habrá una implicación política inmediata del mismo, una forma de pensar la política de este lado de la hegemonía. «Degenerado en economismo histórico, el materialismo histórico pierde gran parte de su expansividad cultural entre las personas inteligentes, tanta como adquiere entre los intelectuales perezosos, entre aquellos que quieren parecer siempre sagacísimos», ya que «la política y por lo tanto toda la historia» se reduce a «un juego de ilusionismo [...] Toda la actividad cultural se ha reducido así a "descubrir trucos"» (*C 4, §38, 175-176*). El presupuesto es que la política *en cuanto tal* es una ilusión y un truco. «Por eso hay que combatir contra el economismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también en la teoría y la práctica política. En este campo la reacción

debe ser llevada al terreno del concepto de hegemonía» (*Ibid.*).

A este texto, separado en un segundo borrador en *C 13, §17* y *C 13, §18* (este último dedicado a *Algunos aspectos teóricos y prácticos del economismo*), Gramsci entrega lo esencial de la reflexión sobre el tema. Los siguientes pasajes o bien retoman aspectos singulares con mayor difusión, o bien desarrollan por antítesis la concepción dialéctica. Así, en una variante Gramsci se refiere a una debilidad lógica del economismo histórico: «siendo o presumiendo de ser también el "economismo" un canon objetivo de interpretación (objetivo-científico)» también a ese debería aplicársele también el mismo criterio de «investigación en el sentido de intereses inmediatos» (*C 13, §18, 45-46*) que se aplica a los adversarios, terminando así el criterio mismo por anularse. La salida radica precisamente en una comprensión *diferente* del concepto de "interés" (y, por tanto, de "política"). En efecto, Gramsci añade: «Se ha olvidado además otra proposición de la filosofía de la praxis: la de que las "creencias populares" o las creencias del tipo de las creencias populares tienen la validez de las fuerzas materiales» (*Ivi, 46*). En otra parte, Gramsci se detiene en la tesis de que «en Italia gran parte de lo que se llama materialismo histórico no es más que lorianismo» (*C 7, §13, 155*) y termina planteando la hipótesis de que la misma lectura crociana del materialismo histórico como un «canon práctico de interpretación histórica» no es más que un tipo de lectura "loriana" (*C 8, §223, 336*, Texto A, y *C 10 I, §13, 135*, Texto C). En cambio, la referencia a Bordiga se hace explícita en *C 9, §26, 26*, donde recordamos la «polémica, antes de 1914, entre Tasca y Amadeo [...] Se dice a menudo que el extremismo "economista" estaba justificado por el oportunismo culturalista […] ¿pero no podría decirse igualmente lo contrario, que el oportunismo culturalista estaba justificado por el extremismo economista? En realidad ni uno ni otro eran "justificables" y no son nunca justificables. Deberán ser "explicados" realistamente como los dos aspectos de la misma inmadurez y del mismo primitivismo». El tema se retoma en *C 9, §40, 32*: «Otro elemento que añadir al parágrafo sobre el economismo es éste: como ejemplificación de la llamada intransigencia, la aversión [rígida] de principio al compromiso con su manifestación subordinada del "temor a los peligros". La aversión al compromiso está estrechamente ligada al economismo, en cuanto que la concepción en que se basa esta aversión no puede ser más que una fatal realización de ciertas situaciones favorables sin

necesidad de "prepararlas" con iniciativas voluntarias y predispuestas según un plan; existe además el elemento de confiarse ciegamente y sin criterio a la virtud de las armas». Esta crítica recuerda, aunque a un nivel muy diferente, al del «prejuicio "economista"» de Rosa Luxemburg: «El elemento económico inmediato (crisis, etc.) es considerado como la artillería de campaña en la guerra, cuya tarea era abrir un hueco en la defensa enemiga, suficiente para que las propias tropas hiciesen irrupción a través del mismo y obtuviesen un triunfo estratégico definitivo [...] Era una forma de férreo determinismo económico, con el agravante de que sus efectos eran concebidos como rapidísimos en el tiempo y en el espacio: por ello era un auténtico misticismo histórico, la expectativa de una especie de fulguración milagrosa» (*C 7, §10, 150-151*).

El economismo es recordado por última vez en *C 17, §12, 309*, dedicado a «Filosofía de la praxis y "economismo histórico"». Una vez establecida la diversidad radical, se puede volver a identificar alguna utilidad del economismo histórico, si se es consciente de que las "causas" que indica son, como ya se estableció en *C 4, §38*, del orden de lo "ocasional" y no de lo "permanente": «Que un grupo de financieros, que tienen intereses en un país determinado, puedan guiar la política de este país, provocar en el mismo una guerra o alejarla de él, es indudable: pero la comprobación de este hecho no es "filosofía de la praxis", es "economismo histórico" o sea es la afirmación de que "inmediatamente", como "ocasión", los hechos han sido influidos por determinados intereses de grupo, etcétera». Lo "permanente", en cambio, solo puede extraerse de una *filosofía*, es decir, de un discurso capaz de mediar dialécticamente en la estructura y los eventos cambiantes, el concepto y el individuo: «Puede decirse que el factor económico (entendido en el sentido inmediato y judaico del economismo histórico) es sino uno de tantos modos como se presenta el más profundo proceso histórico (factor de raza, religión, etcétera), pero es este proceso más profundo el que la filosofía de la praxis quiere explicar y precisamente porque es una filosofía, una "antropología" y no un simple canon de investigación histórica» (*C 17, §12, 309*).

FABIO FROSINI

**Educación**

Gramsci comienza su reflexión sobre el problema de la educación a partir de los problemas planteados en el *Cuaderno 1*, pero sobre todo es la correspondencia con los miembros de su familia la que le proporciona el material peda-

gógico sobre el cual desarrollar sus argumentos. Las *Cartas de la cárcel* a menudo contienen el primer punto de partida y el primer borrador de pensamientos que reaparecerán en una forma más extensa y meditada en los *Cuadernos*. En ellos, el razonamiento se centra desde el principio en la utilidad o no de la coerción. En 1930, Gramsci le escribió a su esposa Giulia sobre la educación de su hijo Delio, para hacerle creer que con los niños «hasta que la personalidad haya alcanzado un cierto grado de desarrollo, cierta pedantería es necesaria e indispensable» (*LC 344-345*, 14 de julio de 1930). En el mismo año, al escribirle a su hermano Carlo sobre la educación de su nieta Mea, Gramsci expresa una concepción de la vida y la educación – de acuerdo con las marxianas *Tesis sobre Feuerbach* – vista como la «lucha por adaptarse al medio ambiente, pero también y especialmente para dominarlo y no dejarse aplastar»; como consecuencia de esto, Gramsci piensa que si en la relación educativa uno renuncia a «intervenir [...] utilizando la autoridad que proviene del afecto y la convivencia familiar, presionándola de una manera cariñosa y amorosa pero rígida y firme, sucederá sin ninguna duda que la formación espiritual [...] será el resultado mecánico de la influencia aleatoria de todos los estímulos de este ambiente» (*LC 350-352*, 25 de agosto de 1930).

La reflexión sobre la necesidad de hacer uso de la *dirección* también se especifica a través de la reflexión sobre la tecnificación de la vida moderna, a través de la cual Gramsci establece la complementariedad necesaria en la relación educativa entre la formación humanista y la formación mecánica-matemática moderna del tipo americano. En una carta fechada el 9 de abril de 1928, de hecho, escribe: «el principio del Meccano es ciertamente excelente para los niños modernos» (*LC 181*, en Tania). Sin embargo, si en la carta a su esposa del 14 de enero de 1929 – donde solicita información «sobre cómo Delio interpreta al Meccano» Gramsci todavía está indeciso «si el Meccano, quitándole al niño su propio espíritu inventivo» podría limitar su imaginación, como suele hacer la cultura moderna del «tipo americano, de la cual el [...] Meccano es una expresión» (*LC 232*) – todavía hay una cierta oscilación entre dos visiones educativas distintas, el maquinismo y el robinsonismo, esta indecisión ya está resuelta definitivamente a partir de 1929, cuando en una carta a su esposa, escribe que el tipo de niño que él también había sido en Cerdeña a principios de siglo ya no puede existir en la sociedad industrializada contemporánea, en la que ahora «la radio

y el avión tienen el Robinsonismo destruido para siempre» (*LC 271*, 1 de julio de 1929, a Giulia). Aquí emerge la cuestión de la espontaneidad. La aceptación de las supuestos del activismo pedagógico, de la derivación idealista, basada en la afirmación del desarrollo libre y autónomo de las facultades del niño, consideradas correctas cuando se vuelve contra el nocionismo y el autoritarismo, se vuelve peligroso cuando se traduce en "ideologización" de la espontaneidad del niño; esta posición corresponde a la concepción metafísica que Gramsci encuentra en el enfoque pedagógico de toda la familia de su esposa Giulia, que presupone «que en el niño se encuentra potencialmente el hombre y que es necesario ayudarlo a desarrollar lo que ya contiene latente, sin coerción» (*LC 301*, a Giulia, 30 de diciembre de 1929).

A esta forma de concebir la educación, Gramsci opone una concepción del hombre como «formación histórica obtenida a través de la coerción (entendida no solo en el sentido brutal de la violencia externa)»; de lo contrario, uno caería en una forma de «trascendencia o inmanencia» (*Ibid.*). De esta manera, también rechaza toda una tradición educativa basada en la Ilustración que considera enseñar un proceso dirigido al «desenvolvimiento» de las presuntas cualidades innatas en la conciencia del niño, como subraya en una nota del *Cuaderno 1*, donde escribe: «Suiza tiene dado una gran contribución a la pedagogía moderna (Pestalozzi, etc.), por la tradición de Rousseau en Ginebra»; en realidad esta pedagogía es una forma confusa de filosofía «conectada <a> una serie de reglas empíricas». No se tuvo en cuenta que las ideas de Rousseau son «una reacción violenta a la escuela los métodos pedagógicos jesuitas y, como tales, representan un progreso: pero luego se formó una especie de iglesia que paralizó los estudios pedagógicos y dio lugar a curiosas involuciones (en las doctrinas de Gentile y Lombardo-Radice)». La "espontaneidad" es una de estas involuciones: «casi como si en el niño el cerebro fuese un ovillo que el maestro ayuda a desovillar. En realidad cada generación educa a la nueva generación, o sea la forma, y la educación es un lucha contra los instintos ligados a las funciones biológicas elementales, una lucha contra la naturaleza, para dominarla y crear el hombre "actual" de su época» (*C 1*, §*123, 173*).

En los *Cuadernos*, el tema de la educación se extiende al tema de la hegemonía y al papel de la mediación fundamental que juegan los intelectuales. La pregunta pedagógico-educativa aparece desde el *Cuaderno 1* como parte del discurso más amplio sobre la

formación y el papel de los intelectuales en la historia italiana del siglo XIX. En *C 1, §44* Gramsci distingue las dos formas en que una clase implementa su supremacía: como dominio sobre grupos opuestos o como dirección intelectual y moral sobre grupos relacionados y aliados; en este contexto, no hay intelectuales como una clase autónoma e independiente, sino como un grupo que cada clase fundamental elabora como su herramienta específica. En la historia de los intelectuales italianos en el siglo XIX, Gramsci analiza las razones de la supremacía de los moderados sobre otros grupos y su capacidad para dirigir a las masas populares y conduce la discusión directamente sobre la cuestión educativa. Como escribe en *C 19, §27*, ampliando las consideraciones ya realizadas en la nota en el primer borrador del *Cuaderno 1*, la cuestión de la escuela y, en general, la estrategia educativa, fueron fundamentales para los moderados a la hora de conquistar la hegemonía; de ahí la «actividad de los moderados para introducir el principio pedagógico de la enseñanza mutua (Confalonieri, Capponi, etc.)». En otras palabras, los moderados pudieron imponer su supremacía sobre las funciones educativas en el *Risorgimento*, desarrollando el principio pedagógico basado en la idea de dejar que las fuerzas psíquicas del niño se desarrollen libremente (recuperando así los elementos de la pedagogía de Rousseau) para contrarrestar la hegemonía jesuita en la educación. «En los moderados» de esta manera se afirmó «el único movimiento pedagógico concreto opuesto a la escuela "jesuita"» y «esto no podía dejar de tener eficacia tanto entre los laicos, a los cuales daba en la escuela una personalidad propia, como en el clero liberalizante y antijesuítico (hostilidad encarnizada contra Ferrante Aporti, etcétera; la recuperación y educación de la infancia abandonada era un monopolio clerical y estas iniciativas destruían el monopolio» (*Ivi*, *416*).

En este punto, el análisis de la función de los intelectuales se entrelaza con la polémica de Gramsci hacia los contenidos pedagógicos de la ideología liberal: el espontaneísmo y el libertarismo profesados por él se consideran ilusorios, ya que no existe una relación que no contemple el principio de dirección; sobre todo «la generación "vieja" realiza *siempre* la educación de los "jóvenes"» y esto indica una permanencia de la relación educativa, y si hubiera conflicto o discordia serían «fenómenos superficiales, inherentes a toda tarea educativa y de control» (*C 1, §127, 173-174*). De esta manera, Gramsci cuestiona la suposición de la pedagogía idealista de que «la instrucción no sea tam-

bién educación»; de hecho «para que la instrucción no fuese también educación sería preciso que el escolar fuese una simple pasividad, un "recipiente mecánico" de nociones abstractas, lo que es absurdo y por lo demás es "abstractamente" negado por los defensores de la pura educatividad precisamente contra la simple instrucción mecanicista». La conciencia individual de la abrumadora mayoría de los niños refleja en su mayor parte «relaciones civiles y culturales distintas y antagónicas con respecto a las que son representadas por los programas escolares: lo "cierto" de una cultura avanzada, se convierte en "verdadero" en los cuadros de una cultura fosilizada y anacrónica, no hay unidad entre escuela y vida, y por eso no hay unidad entre instrucción y educación» (*C 12, §2, 375*). En esencia, la ideología liberal (libertaria), apelando al principio del autoaprendizaje, según el cual «la educación es autonomía y no impresiones desde fuera», en realidad enmascara una ideología antihistórica retrospectiva, que forma «personas "anacrónicas" que piensan con modos anticuados y superados y éstos son los que transmiten, "viscosamente"» (*C 14, §69, 158*); sobre la base de esto, se mantiene la no necesidad de organizar lugares y formas de difusión cultural, negando efectivamente «a los pobres el tiempo que éstos puedan dedicar al estudio, uniendo al escarnio la befa, o sea la demostración teórica de que si no son sabios la culpa es suya» (*Ivi, 157*).

En cambio, para el correcto desarrollo del proceso educativo, «es necesario un aparato de cultura, a través del cual adulta transmite a la generación joven toda la experiencia del pasado», lo que permite adquirir «ciertas inclinaciones y hábitos (incluidos técnicas que se asimilan con la repetición)» (*Ibid.*), la necesidad de operar un proceso de conformación social del proceso educativo, una necesidad inherente a la sociedad democrática, en la cual surge el «problema de educación de masas [...] según las exigencias del fin a alcanzar» (*C 6, §84, 70*). En la sociedad democrática «la cuestión de la "personalidad y libertad" se plantea no por el hecho de la disciplina, sino por el "origen del poder que ordena la disciplina"». Dado que este origen es «"democrático"», es decir, «la autoridad es una función técnica especializada y no un "arbitrio" o una posición extrínseca y exterior», aquí la disciplina es «un elemento necesario del orden democrático, de libertad»; si queremos decir que «con esta palabra una relación continua y permanente entre gobernantes y gobernados que realiza una voluntad colectiva» y ciertamente no «pasiva y supina recepción de órde-

nes», no cancela la «personalidad en sentido orgánico, sino que sólo limita el arbitrio y la impulsividad irresponsable, para no hablar de la fatua vanidad de sobresalir» (*C 14*, §*48*, *137*). En tal sociedad, el elemento educativo coercitivo como una dimensión inevitable del proceso educativo se aclara en el concepto de educación como una lucha contra los instintos para dominar la naturaleza. Un objetivo similar es lo que el Estado debe establecer en su lucha contra el sentido común, compuesto por elementos premodernos, y contra la legitimidad de la enseñanza religiosa para las clases subalternas propias de la pedagogía idealista, pero también contra cierto marxismo mecanicista. Con respecto a esto último, Gramsci traza una visión similar del proceso educativo también respecto a la postura de Labriola, quien, al no haber entendido bien la sustancia dialéctica de la relación educativa establecida por Marx a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, puede afirmar que para que un papuano sea educable, debe ser esclavizado temporalmente. Esta posición para Gramsci «debe relacionarse también con el modo de pensar de Gentile por lo que respecta a la enseñanza religiosa en las escuelas primarias», ya que es «un seudohistoricismo, de un mecanicismo bastante empírico y muy cercano al más vulgar evolucionismo» (*C 11*, §*1*, *238*).

En la concesión de la enseñanza de la religión en las escuelas, Gramsci encuentra el ejemplo más llamativo de la capitulación del Estado moderno hacia la Iglesia; esta última, de hecho, era una «organización militante», cuyo objetivo era asegurar «las leyes del Estado y el control de la educación» (*C 3*, §*140*, *112*), basando el poder de su organización mundial en el hecho de que «la gran mayoría de la población no es todavía "moderna", es todavía ptolomeica como concepción del mundo y de la ciencia» (*C 16*, §*11*, *273*). De hecho, el Estado ha renunciado a esta «función ética» (*C 3*, §*140*, *112*) y, sobre todo, al papel de agencia educativa, creyendo que debe confiar esta tarea a la Iglesia: así como una muleta sostiene a un inválido (*C 16*, §*11*, *273*). La clara demostración de esto es el resultado de las estipulaciones concordatarias, no es casualidad que la Iglesia «se le deje la formación intelectual y moral de los más jóvenes (escuelas elementales y medias)» mientras que los intelectuales laicos con «el desarrollo ulterior de los jóvenes en la Universidad». Es una división de tareas que corresponde a una organización de la sociedad dividida en clases cuya representación perspicaz es el contenido de la reforma de Gentile. Según este

enfoque, «la escuela elemental y media es la escuela popular y de la pequeña burguesía», cuyos estratos sociales están «monopolizados educativamente por la casta, ya que la mayoría de sus elementos no llegan a la Universidad, o sea que no conocerán la educación moderna en su fase superior crítico-histórica sino que sólo conocerán la educación dogmática». La universidad es, de hecho, la escuela de la clase dominante y es «el mecanismo a través del cual se realiza la selección de los individuos de las otras clases que se han de incorporar en el personal gubernativo, administrativo, dirigente» (*Ivi*, *271*).

A la visión pasivizante del proceso educativo, además, se asocia – incluso si parte de una concepción opuesta, basada en una intuición anti-creacionista de la realidad – la pedagogía idealista, la cual considera la enseñanza de la religión en tanto es una buena filosofía para la infancia de la humanidad. Gramsci identifica en Gentile la posición más típica del intelectual que, mientras se adhiere a una visión secular de la vida, "concede" enseñanza religiosa a los niños. Gramsci apunta a los resultados de la reforma de Gentile, según la cual los nuevos programas «arte y religión son asignados únicamente a la escuela elemental, y la filosofía <es> atribuida extensamente a las escuelas secundarias». En realidad, detrás de la creencia de que la enseñanza de la religión a una edad temprana es deseable, en tanto que está en línea con el desarrollo psíquico del niño, de acuerdo con lo que postula el idealismo hegeliano, para el cual «la religión es una filosofía mitológica e inferior, correspondiente para la mentalidad infantil aún incapaz de elevarse a la filosofía pura, en la cual, en fin, la religión debe ser fundida y absorbida» (*C 7, §89, 200*), se enmarca un proyecto político preciso: no solo tendemos a considerar a la "infancia de la humanidad" un grupo social entero, sino que al adherirnos al realismo mitológico-cristiano se renuncia a cambiar el sentido común, se asume como tal, sin elevarlo y hacerlo participar en el movimiento de reforma intelectual-moral que se extendió a principios del siglo XX solo entre las clases dominantes. Gramsci reprocha a las filosofías inmanentistas por ni siquiera haber intentado construir un concepto que pueda reemplazar a la religión en la educación infantil. La filosofía de la praxis, por otro lado, que aspira a reemplazar la hegemonía católica sobre las masas, no debe tender a mantener a los «sencillos» en su filosofía primitiva; y «si afirma la necesidad del contacto entre intelectuales y personas simples, no es para limitar la actividad científica y mantener

la unidad en el bajo nivel de las masas»; por el contrario, Gramsci piensa en un proyecto educativo capaz de conducir lo simple hacia una concepción superior de la vida, con el fin de «construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales» (*C 11, §12, 252*). Esto solo sucederá si la relación dialéctica intelectuales-masa es una traducción de los casos teóricos de emancipación a la práctica política.

En última instancia, la disciplina, la coherencia, la sobriedad intelectual, virtudes que Gramsci aprecia como elementos constitutivos del proceso educativo y que son negadas por el "autoaprendizaje", por la ideología libertaria, por la ausencia de una disciplina crítica, las ve postuladas como exigencia objetiva del americanismo. Es esto último lo que nos lleva a reflexionar sobre el problema de la composición de la dialéctica entre disciplina y libertad y sobre la coerción, el principio regulador por el cual Gramsci ya había optado por el nivel molecular de las relaciones individuales y que puede convertirse, en las formas inéditas de "auto-coacción", en el principio regulador de las relaciones sociales en el mundo del trabajo.

CHIARA META

**Espíritu de escisión**

El «espíritu de escisión», expresión que Gramsci retoma de Sorel, designa «la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad histórica» (*C 3, §49, 55*), es decir, el proceso necesario para el desarrollo de las «fuerzas innovadoras desde grupos subalternos a grupos dirigentes y dominantes», dotadas de «autonomía integral» y unificadas en un Estado (*C 25, §5, 182*). Expresión de necesidades que nacen en el terreno de la lucha hegemónica, el espíritu de escisión es eso que se puede contraponer a las «trincheras» y «fortificaciones» representadas por la ideología de la clase dominante, es decir por la «organización material tendiente a mantener, a defender y a desarrollar el "frente" teórico e ideológico» (*C 3, §49, 55*).

La cuestión del espíritu de escisión se plantea particularmente en la época de los «grandes partidos políticos de masas» y de los «grandes sindicatos económicos», ahí donde predomina la «estructura masiva de las democracias modernas»: elementos «permanentes del frente en la guerra de posiciones» (*C 13, §7, 22*). Su grado de realización se infiere tanto por el grado de «separación» de las fuerzas innovadoras de las fuerzas dirigentes y dominantes como por la capacidad de las primeras de unificar en torno

suyo otros grupos (*C 25, §5, 183*) mediante «un complejo [trabajo] ideológico» (*C 3, §49, 55*). Con éste se aspira, conjuntamente, a romper la «unidad basada en la ideología tradicional», con la crítica al viejo «complejo ideológico» (*C 8, §195, 315*). Elaboración del sentido de independencia y de distinción (*C 11, §12, 253*), el espíritu de escisión coincide con un momento necesario del desarrollo de una «conciencia de clase» (*C 3, §46, 50*) y de una «catarsis» (*C 10 II, §6, 142*) e implica por lo tanto un momento de reflexión propiamente teórica. En fin, el espíritu de escisión constituirá una instancia que el historiador deberá hacer valer para reconstruir la vida de los grupos subalternos (*C 25, §5, 183*).

ROCCO LACORTE

**Espontaneidad**

Gramsci entiende por «espontaneidad» el momento embrional o primitivo de la conciencia política, que contiene o no un elemento inmediato creativo y antagonista. A veces la espontaneidad parece contrapuesta al «conformismo» y expresa una carencia de dirección política, situación propia de las clases subalternas en el proceso de crecimiento de su conciencia histórico-política. También puede verse como una característica naturalista, derivada de una elaboración teórica burda (en cuyo caso sería «espontaneísmo»), o bien una forma de adhesión que no se despega de la coerción. En *C 3, §42*, abordando algunos temas relativos al movimiento obrero italiano de la posguerra, Gramsci critica la «concepción fatalista y mecánica de la historia» propia de los socialistas, afirmando que ella no era inmune de «actitudes de un voluntarismo formalista flojo y trivial», aun pretendiendo ser crítica de la espontaneidad, considerada «cosa inferior». Mientras tanto, nota Gramsci, con los acontecimientos del "bienio rojo" de 1919-1920 hubo el florecimiento de importantes acaecimientos espontáneos que «creaban, precisamente por su espontaneidad y por el hecho que eran desaprobados, el "pánico" general, el "gran miedo" que no podían dejar de concentrar las fuerzas represivas despiadadas en la tarea de sofocarlos» (*Ivi, 45*). En esta misma nota, como ejemplo de acción espontánea y carencia de dirección política, Gramsci se concentra en las relaciones entre el Partido Socialista y el sindicato en la posguerra.

La espontaneidad, como escribe Gramsci en *C 3, §48*, es un fenómeno multilateral de difícil comprensión y definición, incluso porque siempre se encuentra en oposición a la mecanicidad. La dificultad en la comprensión de la acción espontánea reside precisa-

mente en el hecho de no existir al estado puro, tal y como no existe acción o movimiento puramente mecánico. La mediación entre espontaneidad y mecanicidad se encuentra en la dirección consciente del movimiento y de la acción política. La dirección consciente está siempre presente, aunque de modo imperceptible, ya que es casi imposible que sea detectada y comprobada. Tomando en cuenta estas características, dice Gramsci, ¿«puede decirse que el elemento de la espontaneidad es, por ello, característico de la "historia de las clases subalternas" e incluso de los elementos más marginales y periféricos de estas clases, que no han alcanzado la conciencia de clase "por sí misma"» (*Ivi*, *51-52*)? Los elementos característicos de la dirección consciente existen y son numerosos, pero sin que se dé su supremacia ni se supere el «sentido común» del estrato social en cuestión. Así, la espontaneidad de las clases subalternas contempla también elementos dispersos de dirección consciente, incapaces de llevar a la unificación e indicar el camino de la superación de la situación de subalternidad, permaneciendo en esta condición.

Conforme la dirección consciente se refuerza, el significado propio de la acción espontánea se aclara. Cuando Gramsci, en *C 11, §25, 1430*, critica el uso del método naturalista en las ciencias humanas, a la manera de cierta sociología general basada en la compilación de datos estadísticos, lo hace contraponiendo a ello la filología como estudio de la particularidad. Razonando de tal manera, se atreve a decir que la dirección política consciente y colectiva es una «filología viva», que interpreta y altera a cada instante la espontaneidad naturalista. En este pasaje, el centro de la cuestión reside en la acción consciente que actúa en la espontaneidad y no en la creatividad espontánea de las clases subalternas. Entender la espontaneidad como sinónimo de sinceridad y en oposición al conformismo es otra posible aproximación al concepto. En este caso, que Gramsci discute en *C 14, §61*, el conformismo se acerca a la idea de mecanicidad (mecanicismo), pero desde un punto de vista individual, así como también la sinceridad parece una expresión individual. Espontaneidad, entendida como sinceridad, se contrapone al conformismo, entendido en sentido positivo como socialidad. La originalidad individual no es difícil de alcanzar, así como la adecuación a la socialidad existente en cuanto medida racional en relación con determinados fines. Una vez más, la dificultad consiste en la posible mediación entre espontaneidad individual, entendida como creatividad, y conformismo social, entendido

como necesidad. Se encuentra de nuevo aquí el problema de la dirección consciente, ahora bajo la forma de disciplina; pero «poner el acento en la disciplina, en la socialidad, y sin embargo pretender sinceridad, espontaneidad, originalidad, personalidad: he ahí lo que es verdaderamente difícil y arduo», principalmente considerando que la «socialidad, el conformismo, es el resultado de una lucha cultural (y no sólo cultural)» (*Ivi, 149*). Aquí la espontaneidad es disciplinada por una acción consciente que apunta a crear un nuevo conformismo (una nueva hegemonía).

En el *Cuaderno 19*, donde Gramsci concentra sus observaciones acerca del *Risorgimento*, trata la incidencia de la dirección política en los grupos subalternos, refiriéndose a la dirección moral e intelectual ejercida por los moderados en el Partido de Acción y de sus dirigentes e intelectuales. La adhesión espontánea de los intelectuales al moderatismo es designada como transformismo y esto ocurre por el poder de atracción del grupo en ascenso.

MARCOS DEL ROIO

**Espontaneísmo**

Por «espontaneísmo» se entiende una concepción teórica, una ideología que valoriza la acción espontánea individual o colectiva, la capacidad subjetiva de transformar la realidad sin la mediación de la teoría. La Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa marcan la crisis del espontaneísmo típico del anarquismo y del anarcosindicalismo, así como del mecanicismo propio de cierta variante del socialismo, en la cual se inserta el socialismo italiano de la época. El movimiento de los Consejos de fábrica en el "bienio rojo" (1919-1920) había sido un esfuerzo teórico-práctico para lograr salir de esa crisis por medio de la creación de una dirección consciente. Es innegable que, en ese contexto, Gramsci fue influenciado por las formulaciones de Sorel y Rosa Luxemburg, amén de aquellas de la Revolución rusa.

En los *Cuadernos* Gramsci retomó la interlocución crítica con el espontaneísmo y con el mecanicismo, vistos como opuestos complementarios. El espontaneísmo (y el mecanicismo) están conectados al economicismo y al sindicalismo como manifestación de una ideología que preserva la subalternidad. También existe una relación con el «voluntarismo» y, a su vez, de éste con la noción de «guerra maniobrada» en época de «revolución pasiva». Gramsci piensa que el espontaneísmo es una manifestación del estancamiento del marxismo. Apoyándose en los autores que critica y con los cuales dialoga, es decir Rosa Luxemburg y Sorel, el comunista sardo inten-

ta explicar el fenómeno: «En el campo filosófico me parece que la razón histórica debe buscarse en el hecho de que el marxismo tuvo que aliarse con tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso» (*C 4, §3, 134*). En el *Cuaderno 13*, Gramsci vuelve a tratar con mayor profundidad el tema del espontaneísmo y de algunas categorías relacionadas. Es posible que él esté trazando, en este caso, una analogía con la línea política que la Unión Soviética y la Internacional comunista siguieron a partir de 1929, según las cuales la crisis económica capitalista de aquellos años hubiera podido generar una radicalización revolucionaria tal como para justificar una táctica política equivalente a la guerra maniobrada. Gramsci consideraba que la posición de Rosa Luxemburg de 1905 pecaba de economicismo, ya que veía en la crisis económica la principal explicación de la explosión revolucionaria y en la acción espontánea de las masas la fuerza principal de la revolución. Gramsci critica la formulación de Luxemburg, quien «descuidó los elementos "voluntarios" y organizativos que en aquellos sucesos fueron mucho más difundidos y eficientes de lo que Rosa fue capaz de creer por cierto prejuicio suyo "economicista y espontaneísta» (*C 13, §24, 60*). En la continuación Gramsci relaciona dicha concepción con la de la guerra maniobrada: todo considerado, ésta «era una forma de férreo determinismo economista, con el agravante de que los efectos eran concebidos como rapidísimos en tiempo y en el espacio; por eso era un auténtico misticismo histórico, la expectativa de una especie de fulguración milagrosa» (*Ivi*, *61*).

En *C 13, §1* Gramsci abre un diálogo crítico con Sorel, al notar cómo el intelectual francés no aceptaba la mediación del partido político en la acción revolucionaria. Sorel se había quedado en los límites de la concepción del sindicato profesional como organización de una voluntad colectiva ya actora y en movimiento gracias al "mito" de la huelga general. La perspectiva soreliana negaba el orden existente, pero no concebía la necesidad de un programa articulado en el partido, considerado como esencialmente reaccionario. El espontaneísmo de Sorel se manifestaba en el momento en que «la solución era abandonada al impulso de lo irracional, de lo "arbitrario" (en el sentido bergsoniano de "impulso vital") o sea de la "espontaneidad"» (*Ivi, 14*). La crítica de Gramsci al espontaneísmo de Sorel (y al anarquismo) lo lleva a observar cómo, en esta concepción «se supone detrás de la espontaneidad un puro meca-

nicismo, detrás de la libertad (arbitrio-impulso vital) un máximo de determinismo, detrás del idealismo un materialismo absoluto» (*Ivi, 15*).

MARCOS DEL ROIO

**Estado**

Partiendo de la tradición marxista y habiendo superado desde hace tiempo algunas ambigüedades juveniles ligadas a la influencia de Gentile, Gramsci afirma que «el Estado no produce la situación económica», aunque, añade, «puede hablarse del Estado como agente económico en cuanto que precisamente el Estado es sinónimo de tal situación» (*C 10 II, §41. VI, 194*). Gramsci por lo tanto acoge «la concepción del Estado según la función productiva de las clases sociales» (*C 10 II, §61, 232*), propia del marxismo, pero rechaza una aplicación escolar. Ella «no puede ser aplicada mecánicamente a la interpretación de la historia italiana y europea desde la Revolución francesa hasta todo el siglo XIX. Aunque sea cierto que para las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción, no se ha establecido que la relación de medio y fin sea fácilmente determinable y adopte el aspecto de un esquema simple y obvio a primera vista» (*Ibid.*). Esto sucede, por ejemplo, en una situación histórica atrasada, con una burguesía débil, cuando las «nuevas ideas» son llevadas sobre todo por la «capa de los intelectuales»; hecho del que también surge la absolutización del concepto del Estado propio de la tradición idealista, especialmente italiana (*Ivi, 233*), en cuanto Gramsci reconoce a Hegel el mérito de haber captado en su nacimiento el nuevo nexo que une intelectuales y Estado moderno (*C 8, §187, 312*), nexo destinado a expandirse a medida que avanza la expansión de las funciones estatales.

El Estado es, como leemos en el *C 12, §1, 357*, uno de los «dos grandes "planos" superestructurales», siendo el otro la «sociedad civil» (que Gramsci entiende como «conjunto de organismos vulgarmente llamados "privados" […] y que corresponden a la función de "hegemonía"»). Para Gramsci, en la sociedades occidentales estos dos planos están dialécticamente unidos en el concepto de «Estado integral», que constituye la particular contribución gramsciana a la teoría del Estado. La crítica, a partir de *Buci-Glucksmann* (1978), también usa el término "Estado ampliado", comprendiendo el nuevo protagonismo del Estado registrado en el siglo XX, en contextos políticos diferentes, tanto

en el campo económico como en la organización de la sociedad y en la creación del consenso. La expresión es deducible de los *C 6, §87, 75,* donde Gramsci habla del «Estado en sentido orgánico y más amplio (Estado propiamente dicho y sociedad civil)». El concepto de Estado integral indica la relación de unidad-distinción que Gramsci capta entre Estado y sociedad civil, para expresar lo que él denomina Estado «en sentido integral» (*C 6, §155, 112*), o incluso, con un acento ligeramente diferente, de «un Estado (integral, y no [...] un gobierno técnicamente entendido)» (*C 17, §51, 333*). El enfoque dialéctico de Gramsci tiene detrás la convicción de que la «distinción entre la sociedad política y la sociedad civil [...] es puramente metodológica, no orgánica y en la vida histórica concreta sociedad política y sociedad civil son una misma cosa» (*C 4, §38, 172*). La conciencia de la separación no "ontológica" entre los diferentes niveles de la realidad histórico-social (economía, política, cultura) no se convierte, sin embargo, en una ausencia de distinción: expresiones en las que la sociedad civil y la sociedad política «son lo mismo», «se identifican» (*C 13, §18, 41*), o que «la sociedad civil [...] también es "Estado", de hecho, es el propio Estado» (*C 26, §6, 195*) enfatizan, con un esfuerzo expresivo, la novedad representada por el Estado en su significado integral. Además, si se identificaran, no se entendería la toma de distancia respecto a Gentile, para quien «la historia es toda la historia del Estado», mientras que para Croce es «"ético-política", o sea que Croce quiere mantener una distinción entre sociedad civil y sociedad política […] [Para Gentile, NdA] hegemonía y dictadura son indistinguibles, la fuerza es consenso sin más: no se puede distinguir la sociedad política de la sociedad civil: existe sólo el Estado» (*C 6, §10, 18*). Ambas posiciones son diferentes de la posición de Gramsci, que valora el momento ético-político de Croce (la hegemonía), el momento de la sociedad civil, pero lo transforma en parte del Estado integral.

El nuevo concepto encuentra una redacción clara en una carta del 7 de septiembre de 1931: «El estudio que he hecho sobre los intelectuales [...] también conduce a ciertas determinaciones del concepto de Estado que frecuentemente se entiende como sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para conformar la masa popular de acuerdo al tipo de producción y economía de un momento dado) y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la sociedad nacional ejercida a través de las denominadas organizacio-

nes privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) y es precisamente en la sociedad civil donde operan los intelectuales» (*LC, 458-459*, a Tatiana). La atención de Gramsci se basa principalmente – y utiliza una expresión que refiere a la materialidad de los procesos – en el «aparato hegemónico» (*C 6, §136, 104*), que se añade al «aparato coercitivo», típico del Estado «en sentido estricto», sobre el que Marx y Lenin se habían centrado, coherentemente con el contexto en el que actuaron. La sociedad civil se entiende en la carta en un sentido peculiarmente gramsciano, como conjunto de «organismos vulgarmente denominados privados»: «vulgarmente», por lo tanto, no son propiamente privados. La nota *C 1, §47*, titulada *Hegel y el asociacionismo*, es la primera en la que se encuentra una concepción del Estado que incluye también los "organismos" de la sociedad civil: «La doctrina de Hegel sobre los partidos y asociaciones como trama "privada" del Estado [...] Gobierno con el consentimiento de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago tal cual se afirma en el instante de las elecciones: el Estado tiene y pide el consenso, pero también "educa" este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente» (*C 1, §47, 122*). Partidos y asociaciones son los momentos a través de los cuales se construye el consenso. El Estado es objeto de la iniciativa político-cultural, al tiempo que actúa a través de canales *explícitamente* públicos o de canales *formalmente* privados. Es en el *Cuaderno 6* (fechado 1930-1932 y compuesto principalmente de Textos B) donde se encuentran algunas de las principales definiciones del Estado integral, por ejemplo, que «en la noción general de Estado entran elementos que deben reconducirse a la noción de sociedad civil (en el sentido, podría decirse, de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción)» (*C 6, §88, 76*). La nota *C 6, §137, 105* se titula *Concepto de Estado* y afirma: «por Estado debe entenderse además del aparato gubernamental también el aparato "privado" de hegemonía o sociedad civil». Y todavía, según Gramsci: «En la política el error se produce por una inexacta comprensión de lo que es el Estado (en el significado integral: dictadura + hegemonía)» (*C 6, §155, 112*).

También la distinción Oriente-Occidente que encontramos en los *C 7*, §16, *157* se basa en el nuevo concepto de Estado: porque «en Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, en-

tre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil» (*Ibid.*). Este pasaje de Oriente a Occidente es ubicado por Gramsci a partir de 1870 (*C 13, §7, 1566*), aunque en otros lugares parece revisar la cuestión: «¿Pero alguna vez ha existido un Estado sin "hegemonía"?», se pregunta por ejemplo en el *C 8, §227, 339*. Y en el *C 6, §87, 75* retoma la fórmula de Guicciardini según la cual «para la vida de un Estado dos cosas son absolutamente necesarias: las armas y la religión», para traducir la diada en «fuerza y consenso, coerción y persuasión, Estado e Iglesia, sociedad política y sociedad civil», añadiendo que en el Renacimiento «la Iglesia era la sociedad civil, el aparato de hegemonía del grupo dirigente».

Gramsci alude al Estado que «educa el consenso» a propósito de la creación de una «opinión pública»: «El Estado, cuando quiere iniciar una acción poco popular, crea preventivamente la opinión pública adecuada, esto es, organiza y centraliza ciertos elementos de la sociedad civil» (*C 7, §83, 196*). La acción del Estado, llevada a un nivel más elevado, menos episódica y de retorno inmediato, permite hablar de Estado «educador» (*C 8, §2, 215* y *C 8, §62, 249*) y Estado «ético»: «todo Estado es ético en cuanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y por lo tanto a los intereses de las clases dominantes» (*C 8, §179, 307*). El Estado que actúa para crear consenso no deja a la sociedad civil mucha "espontaneidad": «Por el hecho que se actúa esencialmente sobre las fuerzas económicas [...] no debe sacarse la consecuencia de que los hechos de la superestructura sean abandonados a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica. El Estado es una "racionalización" también en este campo, es un instrumento de aceleración y taylorización, actúa según un plan, presiona, incita, impulsa, etcétera» (*C 8, §62, 249*): escuelas, periódicos, iglesias, partidos, sindicatos, topónimos, nada parece dejarse al azar en la difusión de un sentido común que confirma el orden social vigente. El Estado, escribe aún Gramsci, «es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados» (*C 15, §10, 186*). Pero los procesos no son únicos, el Estado constituye también el terreno del conflicto de clases, es instrumento (de una clase),

pero también lugar (de lucha hegemónica) y proceso (de unificación de las clases dirigentes). Esto es, no debe olvidarse que el Estado integral está atravesado por la lucha de la hegemonía, por lo que la clase subalterna lucha por mantener la propia autonomía y a veces por construir una propia hegemonía, alternativa a aquella dominante, disputando a la clase dominante el sentido común.

La ampliación del concepto de Estado también tiene lugar en el sentido de la comprensión de la nueva relación entre política y economía. Partiendo de la conciencia de la no separación de las dos realidades, Gramsci capta el nuevo papel que el político adquirió en el siglo XX en relación con la producción económica y se detiene sobre el nuevo fenómeno del «capitalismo de Estado». Debe subrayarse que Gramsci también utiliza, aunque raramente, un esquema triádico, compuesto por economía, sociedad civil y Estado, por ejemplo, cuando leemos que «la relación entre los intelectuales y la producción [...] es mediada por dos tipos de organización social: a] por la sociedad civil, o sea el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad, b] por el Estado» (*C 4, §49, 188*). Aquí la producción se distingue claramente tanto de la sociedad civil (en el sentido gramsciano), como del Estado, un término utilizado en este caso en sentido tradicional, es decir, no "ampliado", no comprende aquellos organismos que en el correspondiente Texto C (*C 12, §1, 357*) Gramsci define como «vulgarmente denominados "privados"». Aún en el *C 10 II, §15, 149* Gramsci vuelve a expresar el mismo esquema triádico; aquí también hay un «mundo económico» que desborda a la verdadera «estructura económica».

Es difícil sobrevalorar la importancia que Gramsci atribuye al Estado en la afirmación y mantenimiento de una nueva hegemonía de clase. Encontramos en el *Cuaderno 3* algunos pasajes que van en esta dirección: *C 3, §31, 36* («desde el momento en que existe un nuevo tipo de Estado, nace [concretamente] el problema de una nueva civilización»); *C 3, §46, 50* («escasa comprensión del Estado significa escasa conciencia de clase»); *C 3, §90, 89* («La unificación histórica de las clases dirigentes está en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados»). Para Gramsci, una clase se encuentra madura para proponerse a sí misma como hegemónica solo cuando sabe «unificarse en el Estado» (*Ivi*, *90*).

El interés por el Estado se manifiesta de diversas formas. En el *Cuaderno 3* también se encuentra un rápido esbozo de la historia del

Estado: no solo la distinción entre el Estado antiguo-medieval y el moderno («El Estado moderno abolió muchas autonomías de las clases subalternas [...] pero ciertas formas de vida interna de las clases subalternas renacen como partido, sindicato, asociación de cultura»: *C 3, §18, 30*), sino también la afirmación de que «la dictadura moderna abolió también estas formas de autonomía de clase y se esfuerza por incorporarlas a la actividad estatal: o sea, la centralización de toda la vida nacional en manos de la clase dominante se vuelve frenética y absorbente» (*Ibid.*). En el Texto C (*C 25, §4, 182*) leemos: «La centralización legal de toda la vida nacional en manos del grupo dominante se vuelve "totalitaria"». La referencia es al fascismo y, tal vez, a la Unión Soviética, recordando que, en los *Cuadernos*, "totalitario" parece tener un valor neutro, en consonancia, por lo demás, con el uso de la época. Por tanto, la reflexión carcelaria de Gramsci sobre el Estado tiene entre sus objetos privilegiados – sería extraño lo contrario – también al Estado totalitario, que se va afirmando en diferentes formas, y tales reflexiones se fundan en la concepción integral del Estado, que le confiere un inaudito carácter invasivo, típico del siglo XX. En *C 3, §61, 61* se lee: «todo elemento social homogéneo es "Estado", representa al Estado, en cuanto que adhiere a su programa: de otro modo se confunde al Estado con la burocracia estatal. Cada ciudadano es "funcionario" si es activo en la vida social en la dirección trazada por el Estado-gobierno, y es tanto más "funcionario" cuanto más adhiere al programa estatal y lo elabora inteligentemente». Es posible aproximar esta expansión del concepto de funcionario estatal a la última nota del *Cuaderno 2*, agregada, en realidad, mucho tiempo más tarde, en el 1933-1934: «¿Qué es la policía? Ciertamente no es sólo aquella organización oficial, jurídicamente reconocida y habilitada para la función pública de la seguridad que suele pensarse. Este organismo es el núcleo central y formalmente responsable de la "policía", que es una organización mucho más vasta, en la que, directa o indirectamente, con vínculos más o menos precisos y determinados, permanentes u ocasionales, etcétera, participa una gran parte de la población de un Estado. El análisis de estas relaciones sirve para comprender qué es el "Estado" mucho más que muchas disertaciones filosófico-jurídicas» (*C 2, §150, 305*). El Estado burgués, que había comenzado su ampliación con una perspectiva de aliento democrático (*C 8, §2, 215*), parece dar marcha atrás. Gramsci busca explicarse «cómo se produce una detención y se vuelve a la concep-

ción del Estado como pura fuerza, etcétera»: la clase burguesa, ya «"saturada"», no solo «no asimila nuevos elementos, sino que desasimila una parte de sí misma». La esperanza debe colocarse en una clase diferente, «que se postule a sí misma como capaz de asimilar a toda la sociedad» (*Ibid.*), volviendo utópicamente superfluo al Estado como algo separado.

Una nota final respecto al carácter secular que el Estado debería tener para Gramsci. Él critica repetida y radicalmente los regímenes del *Concordato*, como una «capitulación», ya que «en el concordato se realiza de hecho una interferencia de soberanía en un solo territorio estatal [...] El concordato afecta esencialmente al carácter autónomo de la soberanía del Estado moderno» (*C 4, §53, 205-206*).

GUIDO LIGUORI

**Estadolatría**

La reflexión gramsciana sobre la «estadolatría» parece ligada a la reflexión sobre la construcción del socialismo en la Unión Soviética, un tema necesariamente tratado de una manera alusiva, no explícita, a veces oscura. Ya en el *Cuaderno 3*, hablando de las relaciones entre generaciones y las funciones educativas («La educación de los hijos se confía cada vez más al Estado o a iniciativas escolares privadas [...] la vieja generación renuncia a su misión educativa en determinadas situaciones, basándose en teorías mal comprendidas»: *C 3, §61, 61*), Gramsci afirma: «Se cae incluso en formas estadolátricas: en realidad todo elemento social homogéneo es "Estado", representa al Estado, en cuanto que adhiere a su programa: de otro modo se confunde al Estado con la burocracia estatal. Cada ciudadano es "funcionario" si es activo en la vida social en la dirección trazada por el Estado-gobierno, y es tanto más "funcionario" cuanto más se adhiere al programa estatal y lo elabora inteligentemente» (*Ibid.*). La lucha teórica emprendida por Gramsci contra una concepción estrecha del Estado lo lleva a buscar la explicación de las "formas estadolátricas", redimensionándolas al interior de la concepción del «Estado integral»: todos los ciudadanos que se reconocen en el Estado y en su programa político son prácticamente "funcionarios". El tema retorna en el *C 8, §142, 289*, donde Gramsci escribe: «"todo individuo es un funcionario" no en cuanto empleado a sueldo del Estado y sometido al control "jerárquico" de la burocracia estatal, sino en cuanto que "actuando espontáneamente" su actividad se identifica con los fines del Estado (o sea del grupo social determinado o sociedad civil)».

En el *Cuaderno 8* – fechado 1931-1932: una de las fases más agudas de la disidencia de Gramsci respecto a la política de la URSS – el §130 se titula: *Nociones enciclopédicas y temas de cultura. Estadolatría*. Leemos: «Se da el nombre de estadolatría a una determinada actitud hacia el "gobierno de funcionarios" o la sociedad política», pero no debe olvidarse que «el análisis no sería exacto si no se tomasen en cuenta las dos formas en que el Estado se presenta en el lenguaje y la cultura de las épocas determinadas, o sea como sociedad civil y como sociedad política» (*Ivi, 282*). Unas pocas líneas más tarde, Gramsci añade: «Para algunos grupos sociales, que antes de acceder a la vida estatal autónoma no han tenido un largo periodo de desarrollo cultural y moral propio e independiente [...] un período de estadolatría es necesario e incluso oportuno: esta "estadolatría" no es más que la forma normal de "vida de estatal", de iniciación, al menos, en la vida estatal autónoma y en la creación de una "sociedad civil" que no fue históricamente posible crear antes del acceso a la vida estatal independiente» (*Ibid.*). La paradoja de la Revolución de Octubre es que ha ganado en Oriente, donde la sociedad civil no solo es «primitiva y gelatinosa» (*C 7, §16, 157*), sino – dice Gramsci enfatizando – parece faltar por completo. De ahí que la estadolatría, una actitud de identificación y fidelidad con el Estado, sirve para encubrir el atraso debido al hecho de que la revolución no fue precedida por ningún "Iluminismo", por alguna acción de construcción hegemónica. Pero si Gramsci comprende el origen de la estadolatría y ve bien – en otra nota del propio *Cuaderno 8* – como «los elementos de superestructura no pueden sino ser escasos» en una fase de «primitivismo económico-corporativa», donde los elementos culturales serán sobre todo «de crítica al pasado» (*C 8, §185, 311*), no por esto cierra los ojos a los peligros de tal situación e insta a una acción consciente en contra de esta tendencia: «Sin embargo – observa un poco antes –, esta "estadolatría" no debe ser abandonada a sí misma, no debe, especialmente, convertirse en fanatismo teórico y ser concebida como "perpetua": debe ser criticada, precisamente para que se desarrollen y produzcan nuevas formas de vida estatal, en las que la iniciativa de los individuos y grupos sea "estatal" aunque no se deba al "gobierno de funcionarios"» (*C 8, §130, 282-283*). Gramsci advierte del peligro de degeneración de la situación en la que se encuentra el régimen soviético. La estadolatría, comprensible desde el punto de vista histórico, es decir, en las condiciones en las que tuvo lugar la Revo-

lución rusa, no debe ser ni teorizada, ni aceptada; deben establecerse contra ofensivas que pronto conduzcan a prescindir de ella.

GUIDO LIGUORI

**Estructura**

En la tradición marxista, el término «estructura» (*Bau*) indica, al interior de una metáfora de origen arquitectónico, la base económica de cualquier organización social, política e ideológica (superestructura), a identificarse en el nivel de producción. Entre los textos fundacionales se encuentra un pasaje del *Prólogo del '59* a *Para la crítica de la economía política* en el que, en la traducción realizada por Gramsci en el *Cuaderno 7*, leemos que «en la producción social de su vida los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un cierto grado de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política, a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia» (*QT 746*). Sobre la base de este y otros pasajes marxistas de tenor análogo, se formó la lectura economista, determinista y mecanicista del materialismo histórico predominante en la Segunda y Tercera Internacional, que en los *Cuadernos* está personificada, más allá de sus propios deméritos, por Bujarin y su *Ensayo popular*. Durante la reflexión carcelaria Gramsci volverá varias veces a lo que él define como los «dos principios» del *Prólogo* («una formación social no perece ante todas las fuerzas productivas para las que todavía es suficiente» y «la humanidad se propone siempre sólo aquellas tareas que pueda resolver», *ivi*, *747*), alejándose progresivamente de su interpretación vulgar e incluso utilizándolas para combatirla, no sin antes haberlas «desarrollado críticamente en todo su alcance y depurados de todo residuo de mecanicismo y fatalismo» (*C 15, §17, 194*).

Una primera estrategia para lograr este objetivo consiste en cuestionar la equiparación entre estructura y economía, hablando de «estructura económico-política» (*C 1, §43, 101*), «económico-cultural» (*C 1, §73, 145*), social y así sucesivamente, para indicar cómo el fundamento de una sociedad es al mismo tiempo algo más que el modo y las relaciones de producción. Además, como Gramsci escribe en *C 4, §38, 167*, «en el estudio de una estructura hay que distinguir lo que es permanente de lo que es ocasional» y, en el segundo borrador de *C 13, §17, 33*: «los movimientos orgánicos (relativa-

mente permanentes) de los movimientos que se pueden llamar de coyuntura (y se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales)». Con referencia al primer aspecto, existe, por tanto, «una relación de fuerzas sociales estrictamente ligada a la estructura: ésta es una relación objetiva, es un dato "naturalista" que puede ser medido con los sistemas de las ciencias exactas o matemáticas [en el Texto C, *ivi*, *36*: «física», NdA]. Sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se dan los distintos agrupamientos sociales, representando cada uno de ellos una función y una posición en la producción misma» (*C 4, §38, 169*).

Sin embargo, ya en *C 7,* §*24, 162* Gramsci subraya «la dificultad de identificar una y otra vez, estáticamente (como imagen fotográfica instantánea), la estructura», de modo que «una fase estructural puede ser estudiada y analizada concretamente sólo después de que ha superado todo su proceso de desarrollo, no durante el proceso mismo, a no ser por hipótesis». El argumento se refuerza aún más en *C 10 II,* §*59, 228*: «es pasado real precisamente la estructura, porque ella es el testimonio, el "documento" incontrovertible de lo que se hizo y continúa subsistiendo como condición del presente y del futuro. Se podrá observar que en el examen de la "estructura" los críticos aislados podrán equivocarse, declarando vital lo que está muerto o no es germen de nueva vida a desarrollar, pero el método mismo no puede ser refutado perentoriamente». Nuevamente en *C 8,* §*61, 248,* criticando la «posición de Croce para quien, polémicamente, la estructura se convierte en un "dios oculto", un "noumen", en contraposición a las "apariencias" superestructurales», Gramsci se pregunta «cómo habrá de entenderse la estructura: cómo se podrá distinguir en el hecho económico el "elemento" técnica, ciencia, trabajo, clase, etcétera, entendidos "históricamente" y no "metafísicamente"». En la extensa reelaboración de este pasaje en *C 10 I,* §*8, 127-128* leemos que «si el concepto de estructura es concebido "especulativamente", ciertamente se convierte en un "dios oculto"; pero precisamente éste no debe ser concebido especulativamente, sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales en las que los hombres reales se mueven y actúan, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con métodos de la "filología" y no de la "especulación". Como un "cierto" que será también "verdadero", pero que debe ser estudiado ante todo en su "certeza" para ser estudiado como "verdad"».

En conclusión, como Gramsci escribe en *C 11, §30, 298*, es cierto que «el conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento menos variable en el desarrollo histórico, es aquél que una y otra vez puede ser identificado y medido con exactitud matemática, que puede dar lugar por lo tanto a observaciones y a criterios de carácter experimental y por lo tanto a la reconstrucción de un robusto esqueleto del futuro histórico. La variabilidad del conjunto de las fuerzas materiales de producción es también mensurable y se puede establecer con cierta precisión cuando su desarrollo pasa a ser de cuantitativo a cualitativo […] Pero el concepto de actividad de estas fuerzas no puede ser confundido y ni siquiera parangonado con la actividad en sentido físico o metafísico [...] sino como un elemento de producción dominado por el hombre e incorporado al conjunto de las fuerzas materiales de producción». «El problema crucial del materialismo histórico» (*C 4, §38, 167*) aparece, pues, no tanto en la identificación y descripción detallada de la base económica de la sociedad, sino más bien en la relación entre ésta y el sistema de superestructuras; en consecuencia, una de las observaciones críticas dirigidas a Bujarin es la de no haber «tratado el punto fundamental: ¿cómo es que de las estructuras nace el movimiento histórico? Y sin embargo éste es el punto crucial de toda la cuestión del materialismo histórico» (*C 7, §20, 159*), alrededor del cual giran la mayoría de las notas de las tres series de *Apuntes de Filosofía. Materialismo e idealismo* (en *Cuadernos 4, 7* y *8*).

En los *Cuadernos* el autor, que todavía en 1925 había utilizado el manual bujariniano como material didáctico para la Escuela del Partido, se basa en el contexto actual del marxismo-leninismo, que surge, por ejemplo, de la identificación de «un relativo sincronismo» en los movimientos del *Risorgimento* italiano que «muestra la existencia de una estructura económico-política homogénea» (*C 1, §43, 101*), o incluso por la afirmación de que «entre estructura y superestructuras hay una nexo necesario y vital, al igual que en el cuerpo humano entre la piel y el esqueleto», y que «la comparación con el cuerpo humano puede servir para hacer populares estos conceptos, como metáfora apropiada» (*C 4, §15, 149*). Sin embargo, pronto se da cuenta de que, en tales descripciones, «el error en que se cae a menudo en el análisis histórico consiste en no saber hallar la relación entre lo "permanente" y lo "ocasional", incurriéndose así o en la exposición de causas remotas como si fuesen inmediatas, o en la afirmación de que las causas inmediatas

son las únicas causas eficientes. Por un lado se tiene el exceso de "economismo", por el otro el exceso de "ideologismo"; por una parte se sobrevaloran las causas mecánicas, por la otra el elemento "voluntario" e individual» (*C 4, §38, 168*). El hecho es que, en esta fase, Gramsci todavía comparte «la afirmación de Engels de que la economía es "en último análisis" el motor de la historia» (*Ibid.*; en el Texto C de *C 13, §18, 43*: «sólo "en última instancia"»), y por tanto quiere mantener firme «la prioridad del hecho político-económico, o sea la "estructura" como punto de referencia y de "causación" dialéctica, no mecánica, de las superestructuras» (*C 4, §56, 216*). Posteriormente prefirió abandonar el concepto, en sí mismo determinista, de causalidad, hablando, por ejemplo, en el segundo borrador del texto recién citado (*C 10 II, §41.VI, 194*), de «la estructura como punto de referencia y de impulso dialéctico para las superestructuras». Volverá a la cuestión en una nota muy tardía, entre los últimos *Cuadernos* (*C 17, §48, 332*, probablemente escrita en junio de 1935), señalando cómo, «en el estudio de los diversos "grados" o "momentos" de las situaciones militares o políticas no se suele hacer las debidas distinciones entre: "causa eficiente", que prepara el suceso histórico o político de diverso grado o significado (o extensión) y la "causa determinante" que inmediatamente produce el suceso y es la resultante general y concreta de la causa eficiente, la "precipitación" concreta de los elementos realmente activos y necesarios de la causa eficiente para producir la determinación. Causa eficiente y causa suficiente, o sea "totalmente" eficiente, o al menos suficiente en la dirección necesaria para producir el evento. Naturalmente estas distinciones pueden tener distintos momentos o grados: o sea que hay que estudiar si cada momento es eficiente [(suficiente)] y determinante para el paso de un desarrollo al otro y si puede ser destruido por el antagonista antes de su "productividad"».

Previamente Gramsci había propuesto utilizar «el término de "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad". La estructura, de fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas» (*C 10 II, §6, 142*). Por el contrario,

«insistir en el elemento "práctico" del nexo teoría-práctica, después de haber escindido, separado y no sólo distinguido los dos elementos (operación meramente mecánica y convencional) significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase todavía económico-corporativa, en la que se transforma cuantitativamente el cuadro general de la "estructura" y la calidad-superestructura adecuada está en vías de surgir, pero no está aún orgánicamente formada» (*C 11, §12, 254*): este es el caso, por razones diferentes pero en parte convergentes, por un lado de los Estados Unidos (v. las notas sobre *Americanismo y fordismo*, recogidas en parte en una segunda redacción del *Cuaderno 22*), y por otro lado de la URSS estalinista, de la que se puede encontrar una crítica implícita en muchas de las notas de los *Cuadernos*.

Por otra parte, negada toda mecanicidad de la acción de la estructura sobre la superestructura e incluso verificado que si en el «"bloque histórico" [...] las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma», la distinción es «meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales» (*C 7, §21, 160*), por lo que «el razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructuras (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real)» (*C 8, §182, 309*); la misma configuración del problema en los términos "arquitectónicos" de estructura y superestructura está destinada a caer. Es por esto por lo que muy pronto Gramsci llegará a la superación definitiva del enfoque anterior: «*Cuestiones de terminología*. El concepto de estructura y superestructura, por lo que se dice que la "anatomía" de la sociedad está constituida por su "economía", ¿no estará ligado a las discusiones surgidas a propósito de la clasificación de las especies animales, clasificación que entró en su fase "científica" precisamente cuando se tomó como base la anatomía y ya no características secundarias y accidentales? El origen de la metáfora usada para indicar un concepto recién descubierto, ayuda a comprender mejor el concepto mismo, que es referido al mundo cultural e históricamente determinado en el cual surgió» (*C 8, §207, 322*). Inmediatamente antes Gramsci había observado «cómo la terminología tiene su importancia para provocar errores y desviaciones, cuando se olvida que la terminología es convencional y que siempre hay que remontarse a las fuentes culturales para identificar su valor exacto, porque bajo

una fórmula convencional, pueden anidarse contenidos diferentes» (*C 8, §206, 321*). En el segundo borrador del *C 8, §207* la metáfora de la economía como anatomía de la sociedad, que en el *C 4, §15* fue definida como «apropiada» (mientras que en el Texto C del *C 10 II, §41.XII, 202* se afirma que «en el cuerpo humano ciertamente no puede decirse que la piel [...] sean simples ilusiones y que el esqueleto y la anatomía sean la única realidad, sin embargo durante mucho tiempo se dijo algo parecido»), se clasificará entre las «groseras y violentas», de las que recurre «la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmente atrasados»: todo esto «es útil para precisar los límites de la metáfora misma, o sea para impedir que ésta se materialice y se mecanice» (*C 11, §50, 322*).

Estas consideraciones preludian el progresivo abandono de esta metáfora, que está completamente ausente en los textos recién redactados de los *Cuadernos 14*, *15* y *17*, aunque durante cierto tiempo Gramsci la sigue utilizando, en un sentido débil y/o polémico, contra sus interlocutores ideales, comenzando por Croce (*Cuaderno 10*) y Bujarin (*Cuaderno 11*). La imagen también vuelve en los Textos C correspondientes de las notas de los *Cuaderno 4*, *7* y *8* citados anteriormente, en los que Gramsci suele introducir algunas pero significativas variaciones – a partir de *C 13, §17* –, que retoma el Texto A de *C 4, §38*, *Relaciones entre estructura y superestructuras*, cambiando de título a *Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza*. Al respecto, con especial referencia a la «relación efectiva de las fuerzas sociales en el momento político-militar», Gramsci sostiene en otro texto que «un estudio serio de estos temas, hecho con perspectiva histórica y con métodos críticos, puede ser uno de los medios más eficaces para combatir el abstraccionismo mecanicista y el fatalismo determinista» (*C 14, §11, 104*). La misma distinción «entre condiciones objetivas y condiciones subjetivas del suceso histórico», que es una de las nuevas formulaciones asumidas por la dialéctica estructura-superestructura (junto con aquellas entre cantidad y calidad, contenido y forma, necesidad y libertad), es legítima solo con un fin «didáctico: por lo tanto es en la medida de las fuerzas subjetivas y de su intensidad sobre lo que puede versar la discusión, y por lo tanto sobre la relación dialéctica entre las fuerzas subjetivas en contraste. Hay que evitar que la cuestión sea planteada en términos "intelectualistas" y no histórico-políticos» (*C 15, §25, 199*). Esto es lo que hace el «economismo histórico»,

que cree que «“inmediatamente”, como “ocasión”, los hechos han sido influidos por determinados intereses de grupo, etcétera […] Puede decirse que el factor económico (entendido en el sentido inmediato y judaico del economismo histórico) no es sino uno de tantos modos como se presenta el más profundo proceso histórico (factor de raza, religión, etcétera) pero es este proceso más profundo el que la filosofía de la praxis quiere explicar y precisamente porque es una filosofía, una “antropología” y no un simple canon de investigación histórica» (*C 17, §12, 309*).

GIUSEPPE COSPITO

**Ético-político**

En un Texto B del *Cuaderno 10*, titulado *Introducción al estudio de la filosofía*, Gramsci escribe: «Se puede emplear el término de “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres» (*C 10 II, §6, 142*). En el *Cuaderno 13*, al hablar del «sindicalismo teórico», Gramsci afirma que esta teoría impide a un «grupo subalterno» convertirse en «dominante, desarrollarse más allá de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía ético-política en la sociedad civil y dominante en el Estado» (*C 13, §18, 41*). En el correspondiente Texto A, en lugar de «hegemonía ético-política» Gramsci había escrito «hegemonía político-intelectual» (*C 4, §38, 172*). En la misma nota del *Cuaderno 13* añade la importante precisión según la cual «si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica» (*C 13, §18, 42*). En su Texto A, el término «hegemonía», en lugar de «ético-política», se denomina solo como «política» (*C 4, §38, 174*).

El significado del concepto es claro: el momento ético-político es para Gramsci el de la hegemonía, marcada sobre todo por su dimensión cultural. También vemos en la comparación de los Textos A y de los Textos C mencionados anteriormente que la expresión «ético-político» no está presente desde el principio en el léxico gramsciano. Es cierto que ya aparece en la primera serie de los *Apuntes de filosofía* (*C 4, §15, 148*), pero solo como rápido recordatorio bibliográfico relativo a algunos breves escritos de Croce de 1928-1929 dedicados al tema (v. *C, AC, 2631*). Pero poco a poco la expresión emerge en el ámbito de la reflexión sobre el filósofo neoidealista. La segunda aparición se da en un Texto B del *Cuaderno 6*: «Para Gentile la historia es toda historia del Estado; para Croce es por el contrario “ético-política”,

o sea que Croce quiere mantener una distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre hegemonía y dictadura» (*C 6, §10, 18*). Además, aparece en el mismo *Cuaderno 6* para especificar el sentido de la pareja «política y moral (historia ético-política de Croce)» como equivalente de una larga serie de parejas conceptuales o metafóricas: «Armas y religión», «fuerza y consenso», «coerción y persuasión», «Estado e Iglesia», «sociedad política y sociedad civil» (*C 6, §87, 75*).

La expresión es, pues, de origen crociano y aparece en los *Cuadernos* muy a menudo como atributo del sustantivo "historia": la historia ético-política es la que asigna un papel de protagonista al elemento ideal, cultural, ético. Croce la desarrolla – en las obras historiográficas de los años posteriores a la Gran Guerra (sobre todo en la *Historia de Europa en el siglo XIX: C 10 I,* §*9, 128-130*) – también como «caballo de batalla contra el materialismo histórico» como el mismo filósofo neoidealista afirma en los escritos citados de 1928-1929. Gramsci escribe, en una carta a Tania del 2 de mayo de 1932, que Croce «hoy ha dado forma literaria a esa historia que él llama ético-política, de la que la *Historia de Europa* debería ser y convertirse en el paradigma. ¿En qué consiste la innovación traída por Croce, tiene ese significado que él le atribuye y especialmente ese valor "liquidador" que él pretende? Se puede decir concretamente que Croce, en la actividad histórico-política, pone el acento únicamente en aquel momento que en política se llama de la "hegemonía", del consenso, de la dirección cultural, para distinguirlo del momento de la fuerza, de la coacción, de la intervención legislativa y estatal o policial» (*LC 570*).

No sorprende que en los *Cuadernos* la reflexión sobre el tema se haga particularmente densa en los *Apuntes de filosofía* del *Cuaderno 7* y del *Cuaderno 8*, en una serie de notas destinadas a confluir en el *Cuaderno 10 I*, titulado *Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce*. Gramsci escribe en un texto de primera redacción en *B. Croce y la historia ético-política*: «La aproximación de las dos expresiones ética y política es precisamente la expresión exacta de las exigencias en que se mueve la historiografía de Croce: *historia ética* es el aspecto de la historia correlativo a la "sociedad civil", a la hegemonía; *historia política* es el aspecto de la historia correspondiente a la iniciativa estatal-gubernativa» (*C 7,* §*9, 150*). Bajo la "rúbrica" *Puntos para un ensayo sobre Croce*, que comprende numerosos Textos A, se lee: «¿Qué significa historia "ético-política"? Historia del aspecto "hegemonía" en el Esta-

do» (*C 8, §227, 339*). Remitiéndose a las voces dedicadas a ilustrar las novedades del concepto de Estado (como «Estado integral») que Gramsci propone, junto con la teoría de los intelectuales relacionada con ello, aquí hay que destacar que Gramsci nota como Croce, con su «historia ético-política contrapuesta a historia económico-jurídica» (*C 8, §225, 337*), se propone la «liquidación» del marxismo (alusión ya contenida en la carta citada). De aquí surge la "réplica" de Gramsci, dirigida a reivindicar las características propias de la filosofía de la praxis al nivel de la teoría de la hegemonía, que Gramsci remonta a Lenin y respecto a la cual «se puede sostener que la historia en acción de Croce no es ni siquiera ético-política, sino historia especulativa» (*C 8, §240, 346*).

En el *Cuaderno 10* todas estas referencias vuelven, a veces modificadas y desarrolladas. Ya en los iniciales *Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce*, Gramsci escribe, en el punto 7: «Significado real de la fórmula "historia ético-política". Es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la "hegemonía". La filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política. La oposición entre las doctrinas históricas crocianas y la filosofía de la praxis está en el carácter especulativo de la concepción de Croce» (*C 10 I, p. 114*). La historia ético-política crociana, escribe Gramsci en el punto 9 de la misma lista argumentada, redactada a modo de recordatorio, conduce a la categoría de la revolución pasiva, en cuanto Croce, «por razones extrínsecas y tendenciosas, prescinde del momento de la lucha, en donde la estructura es elaborada y modificada, y plácidamente asume como historia el momento de la expansión cultural o ético-político» (*Ivi, 114-115*). El marxismo, en cambio, porque postula la necesidad de no eliminar el momento de la lucha, aún conjugándolo con el momento ético-político, asume la «revolución pasiva» como un peligro que hay que evitar.

Por muy «hipóstasis arbitraria», sin embargo, lo ético-político crociano no es – para Gramsci – «algo fútil» (*Ivi, 116*). Sigue representando «una reacción al "economismo" y al mecanicismo fatalista, aunque se presente como superación de la filosofía de la praxis» (*Ibid.*). Gramsci, por lo tanto, se apropia de él y lo "traduce" en su propio sistema teórico, tendiendo a oponerse al marxismo economicista no menos que a la «hipóstasis» crociana y al carácter «especulativo» de su filosofía (*C 10 I, §7, 125*). En efecto, precisa Gramsci, «puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de de-

sarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos» (*Ivi, 126*). Los «elementos de historia ético-política en la filosofía de la praxis» son explicitados por Gramsci, aunque solo sea en un breve apunte: «concepto de hegemonía, revalorización del frente filosófico, estudio sistemático de la función de los intelectuales en la vida estatal e histórica, doctrina del partido político como vanguardia de todo movimiento histórico progresista» (*C 10 I,* §*13, 135*).

GUIDO LIGUORI

# F

**Fascismo**

El lema aparece en veintiuna notas de los *Cuadernos* y nunca en las *Cartas de la cárcel* y, aunque aparece con mayor frecuencia como adjetivo, puede figurar al margen del corpus carcelario con respecto a grandes temas filosóficos, lingüísticos e históricos. Aun así, constituye la trama de conexión, el problema central y más dramático: «Una pregunta no formulada nos acompaña, si sabemos leerlos, en cada cuaderno, en cada página: – ¿Cómo *esto* fue posible?, ¿cómo *esto* puede desaparecer?» (*Togliatti 2001, 177*). Más allá de la censura, en la formulación metafórica de la investigación pesa la radicalidad de los interrogantes. Gramsci busca una respuesta «für ewig» a la candente derrota del movimiento obrero y a la traición de amplios sectores del socialismo italiano empezando por Mussolini. Por eso sigue coherentemente un fundamento interpretativo según el cual el fascismo no es relevante *en sí* sino *para sí*: «no existe una esencia del fascismo en el fascismo mismo» (*La crisis italiana. Relación al CC del 13-14 de agosto de 1924*, en *CPC 33*). El proyecto de su investigación en la cárcel, trazado al inicio del *Cuaderno 1*, puede verse ahora como una indagación sobre las matrices del fascismo, entendido por un lado como producto de la historia nacional, del proceso de unificación y de la cultura italiana en sentido amplio y, por el otro, como producto específico de la Primera Guerra Mundial y las transformaciones del capitalismo. En tales coordenadas se ubican los tres núcleos enunciados por Gramsci a Tania el 25 de marzo de 1929: «1° La historia italiana del siglo XIX, con especial atención a la formación y desarrollo de grupos intelectuales; - 2° La teoría de la historia y de la histo-

riografía; 3° La influencia norteamericana y el fordismo» (*LC 248*).

Partiendo de la distinción «metodológica», no «orgánica», entre estructura y superestructura, Gramsci deconstruye el fascismo en al menos tres niveles: como *ideología* que pretende eliminar el conflicto social presentándose como fundamento de la nación; como *canon*, o sea, forma de dominio, por la gestión de la transformación social y antropológica de la sociedad campesina-industrial en una sociedad industrial de masas; como resultado de toda una *fase histórica* iniciada por la «crisis orgánica» del capitalismo.

Al fascismo como *ideología* Gramsci le reconoce escasa densidad cultural, pero por eso mismo, una gran capacidad de absorber impulsos contradictorios. En las notas §§*1-34* del *Cuaderno 1*, ejercita gradualmente (casi retando la censura) un «"sarcasmo apasionado"» (*C 1,* §*29, 90*) acerca de varias de las matrices intelectuales del régimen, incluso del subversivismo anarquista, de la cual provenía Mussolini. La crítica del sustrato cultural del fascismo, de la literatura y del sentido común atraviesan también las notas sobre catolicismo, Iglesia y Estado, los nietos del padre Bresciani, Loria, Dante, Croce y los intelectuales, Pasado y presente, etc. La indagación estalla al inicio de 1930 en el fundamental *C 1,* §*43* donde Gramsci traza sus criterios de análisis de la cultura nacional y el lema «fascismo» aparece por primera vez. Gramsci no vincula los orígenes al fracaso del bloque giolittiano; menciona a Mussolini como obstáculo al intento de Giolitti de absorber los efectos del sufragio universal en 1913 y desvía la derrota de las "fuerzas progresistas" hacia el conflicto entre la ciudad y el campo y a su diverso *modus operandi* en el Norte y el Sur desde los tiempos de la unificación de Italia. El análisis se despliega en *C 1,* §*44*, donde retoma la distinción entre clase dominante y clase dirigente, bosquejada en "L'Ordine Nuovo" en 1924, y formula la categoría de la «revolución sin revolución» o «revolución pasiva» (como especificará después en *C 4,* §*57*, hacia el final de 1930) como forma histórica de la hegemonía conservadora en los países donde el sistema capitalista había sido introducido bajo la guía de la reacción (de ahí el nexo revolución-restauración). Tal juicio contiene el núcleo de las observaciones sobre la unificación de Italia y sobre Maquiavelo.

El fascismo se asocia inmediatamente al «nacionalismo integral» de Maurras (*C 1,* §*14* y §*18*), y al «particularismo» italiano, o sea, a cierta incapacidad de ser «nacional» (*C 3,* §*2, 14*). La ruta de investigación, íntimamente comparativa, que prosigue en paralelo en los *Cuadernos 1*, *3*, *5*, *6* y *8* y

confluirá en los *Cuadernos 19* y *23*, relaciona la caída de la nación de los liberales moderados, marcada por el cosmopolitismo de la Iglesia romana y de los intelectuales, y expone las contradicciones de las corrientes (lorianismo, futurismo, idealismo gentiliano) sobre las cuales el régimen había pretendido refundarla. Gramsci afirmará enseguida que el fascismo derrota solo a nivel propagandístico la jerarquía precedente entre cosmopolitismo y nación, pues en realidad confirma la subalternidad cultural y económica del país (*C 13*, §*2, 19*).

El nacionalismo emerge como uno de los principales vehículos de la revolución pasiva entre las masas proletarias y los intelectuales gracias a la mediación del socialismo humanitario, que había transferido el «concepto de "proletario" […] de las clases a las naciones» (*C 2*, §*51, 248*, Texto B). Y añade: «¿todo este socialismo pequeñoburgués al estilo De Amicis no era un embrión de socialismo nacional, o nacionalsocialismo, que de tantas formas ha tratado de abrirse camino en Italia y que, en la posguerra ha encontrado un terreno propicio?» (*C 6, §42, 41*). El «socialismo nacional» reaparece a propósito de Crispi en *C 19, §24, 394*, en coincidencia con indicaciones del *C 9, §104, 77* (Texto A), acerca del «fanatismo ideológico» nacional de los intelectuales que supedita la «adhesión popular-nacional al Estado».

La causa de la distancia entre lo popular y la nación burguesa se localiza en la formación del Estado unitario que había construido la Iglesia al descender al terreno político y hacerse «partido» (notas sobre Acción Católica en *C 1, §38 y §43*, luego confluidas en *C 20, §1*), mientras la burguesía italiana, habiendo evitado la reforma agraria, se halló en la «casi imposibilidad de resolver la cuestión del clericalismo» de los campesinos (*C 1, §43, 106*). Las etapas sucesivas de la crisis del Estado liberal están llenas de guerras, conatos revolucionarios y de un momento "constituyente" como las elecciones del 1919, cuyo significado se le habría escapado a los «partidos populares» (*C 9, §103, 76*, Texto A). El partido nacionalista es el único al cual Gramsci reconoce coherencia entre propaganda y acción (*C 2, §25, 229* y *C 3, §119, 102*). Fue el único capaz de esquivar la crisis de representación que arrasó con el Estado liberal después de la Primera Guerra Mundial: «En cada país el proceso es distinto, si bien el contenido es el mismo. Y el contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente» (*C 13, §23, 52*, Texto C).

El fascismo recoge los despojos de los modelos sociales del siglo XIX: la Primera Guerra Mundial había estremecido la jerarquía en-

tre la ciudad y el campo y transformado las relaciones entre ambos en «libertinismo». Rescatar el orden con la mera represión obstaculizó así la formación de una cultura nacional-popular: «El interregno [...] ¿se resolverá necesariamente a favor de una restauración de lo viejo? Dado el carácter de las ideologías, esto debe excluirse, pero no en sentido absoluto». Se crean entonces condiciones favorables para «una expansión inaudita del materialismo histórico» (*C 3, §34, 37*). Gramsci inicia en los *C 4, 7* y *11* una revisión del marxismo al prepararlo para la tarea.

La derrota entonces se relaciona con una incapacidad cultural del positivismo liberal y marxista para entender los cambios en la relación Estado-sociedad. En la carta a Tatiana del 7 de septiembre de 1931, en la cual responde a los apremios de Sraffa, defiende precisamente la insuficiencia del tradicional «concepto de Estado, suele entenderse como sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para adecuar a la masa popular al tipo de producción y de economía de un momento dado) y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional, cuyo ejercicio ocurre a través de las organizaciones sedicentes privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) y justo en la sociedad civil actúan especialmente los intelectuales (B. Croce, por ejemplo, es una especie de Papa laico y un instrumento muy eficaz de hegemonía, aun cuando cada vez pueda encontrarse en la oposición con uno u otro gobierno, etc.)» (*LC 458-459*).

Gramsci propone un enlace entre el papel conservador de los intelectuales italianos y la tradición «"económico-corporativa"» de las clases dirigentes, que se traduce políticamente en una «forma particular de feudalismo anárquico» (*C 8, §21, 227*), en evidente alusión al fascismo. El economicismo caracterizaría también al «sindicalismo teórico [...] al cual esta teoría le impediría convertirse alguna vez en dominante» (*C 4, §38, 173*). La cultura sindical economicista se reflejaría en el «"apoliticismo"» y el «"sectarismo"» de aquellos partidos que no fueran una «fracción orgánica» de las clases populares (*C 14, §10, 103*). De ahí nace una opinión despiadada sobre las razones de la "traición": la débil conciencia de clase torna opaca para las clases populares la «sociedad civil» y crea la base moral para el «transformismo» camino a la cooptación de sus líderes por las viejas clases dirigentes. (*C 8, §36, 235*). Mientras en el socialismo del norte de Europa escasas personalidades políticas coincidieron individualmente en el campo enemigo, en Italia «grupos en-

teros de intelectuales [...] pasaron a la otra clase» (*C 3, §137, 110*). Al transformismo contribuye la «escasa adhesión de las clases altas al pueblo»; Gramsci observa que «en la lucha de generaciones, los jóvenes se aproximan al pueblo; en las crisis de cambio estos jóvenes regresan a su clase (así sucedió con los sindicalistas-nacionalistas y con los fascistas)» (*Ivi, 111*; cfr. además *C 3, §139*). La cooptación "transformista" de los dirigentes del movimiento obrero es aquí el método de la «revolución pasiva» llevada a cabo por el fascismo.

Tomando el fascismo como *modelo*, sin embargo, Gramsci intenta construir una nueva ciencia política al exponer las consecuencias teóricas de las dramáticas diferencias entre clases y partidos, entre "interés" y "conciencia". Considera además aquí el fascismo como técnica de gestión de las nuevas formas del conflicto social, expresión de una autonomía de la política frente a la economía.

En las cartas escritas desde Viena al inicio de 1924 y en el discurso de 1925 en la Cámara, el fascismo era asociado a la disgregación de un articulado «bloque histórico» del dominio burgués llevada a cabo por las fuerzas sociales movilizadas por la guerra y la urbanización: la pequeña burguesía en alianza con los terratenientes y el capital financiero. En los *Cuadernos*, siguiendo la estela de lo escrito en la *Cuestión Meridional*, se subraya sobre todo el papel de la pequeña burguesía rural en la crisis del giolittismo, con la «ruptura relativa del bloque rural meridional» por la «salida de los campesinos, guiados por algunos intelectuales (oficiales durante la guerra) y por los grandes propietarios»: los cuales «tienen el sardismo, el partido reformista siciliano (grupo Bonomi con 22 diputados sicilianos), y la "renovación" en la Italia meridional, además de algunas tentativas de crear partidos regionales de acción». Gramsci se pregunta sobre el fascismo en tanto consecuencia del protagonismo político de masas antes subalternas, y sugiere que el corporativismo generaliza «una capa intelectual completamente nueva», integrada por sindicalistas y políticos (*C 1, §43, 101*).

Sosteniendo así la autonomía "relativa" de la política, Gramsci rechaza el "socialfascismo" con el cual la Comintern en el VI Congreso (1928) reducía al fascismo a instrumento pasivo de la gran burguesía y opción de la derecha socialdemócrata, según una lectura similar a la de Bordiga. Abre así un capítulo nuevo, respecto del leninismo, en lo concerniente al nexo política-hegemonía.

El grado de autonomía del fascismo es analizado en las formas de coerción y en la relación Estado-partido. El fascismo resuel-

ve militarmente una situación de «equilibrio estático» entre la burguesía y el proletariado, en la cual las clases dominantes, para salvar su poder residual, buscan un patrón, o sea, un líder carismático (v. *C 3, §34*, Texto B; *C 4, §56*, aprox. nov. 1930; *C 4, §69*; *C 13, §21*). El partido fascista le parece expresión de «una fase primitiva de los partidos de masas» y por eso es incapaz de desarrollar las tareas históricas de un "moderno Príncipe": «Mussolini se sirve del Estado para dominar el partido, y del partido, sólo parcialmente, en los momentos difíciles, para dominar el Estado» (*C 2, §75, 269*). En tanto dictadura de partido único, el régimen se compara a menudo en los *Cuadernos* con la URSS, pero queda como variante «regresiva» de una tendencia «totalitaria» común, es decir, post-liberal en tanto unificadora de teoría y praxis (*C 6, §136, 105*; *C 8, §169, 300*).

El régimen personal de Mussolini se estudia a través de las categorías de cesarismo o de bonapartismo legado por Marx (*C 4, §66*). El análisis se extiende hasta fines de 1932, cuando Gramsci no descarta ya un desarrollo «"progresista [sic.]"» del cesarismo (*C 14, §23, 117*). Distingue entonces entre «cesarismo moderno» (en su variante de la policía política) y «bonapartismo» (en su variante militar) en *C 9, §133, 102-103* y *C 9, §136, 105-106*. Gramsci aplicará el concepto de cesarismo moderno a las dictaduras europeas y al hitlerismo en *C 13, §23* y *C 13, §25*, donde sugiere que Francia corría el riesgo de un fenómeno análogo. Considerando que la dictadura no resuelva el problema de la hegemonía, aunque lo haga menos visible, Gramsci propone analizar el funcionamiento del nuevo aparato institucional del régimen con la categoría de «parlamentarismo negro» o «implícito» (*C 14, §74*; *C 14, §76*; *C 15, §48*).

En fin, a nivel más general, Gramsci mira al fascismo como *fase histórica internacional*. El paso al nuevo modo de producción anunciado por el americanismo inaugura una fase histórica de «crisis orgánica», de ruptura tanto con la transición del feudalismo al capitalismo, y acelerada por la Primera Guerra Mundial, en la cual se abren espacios para el afianzamiento de la clase progresista, pero se producen, al mismo tiempo, fenómenos «morbosos» como la separación entre las masas y los partidos tradicionales (*C 3, §34*). La crisis del Estado liberal forma parte de un proceso que reorganiza las relaciones mundiales: «Europa ha perdido su importancia y la política mundial depende de Londres, Washington, Moscú, Tokio, más que del continente» (*C 2, §24, 228*, Texto B).

El fascismo resulta ser una forma autoritaria de gobierno de

transición hacia una sociedad industrial de masas, en la cual en la lucha entre los «grupos sociales» se desvanecen las mediaciones precedentes. El fascismo es la expresión de la militarización del enfrentamiento de clases ocurrida de 1917 en adelante (*C 1*, §*43*; *C 1*, §*44*; *C 1*, §*133*; *C 1*, §*134*) y es un modo de llevar a cabo una «guerra de posiciones» internacional contra la clase obrera después de la derrota de la fase revolucionaria que, en la primavera de 1932, Gramsci ubica no entre 1922 y 1923, sino en marzo de 1921, con la rebelión de Kronstadt, revelando así una percepción pesimista de la URSS (*C 10 I*, §*9*, *130*).

Acerca de las consecuencias de la crisis del '29, Gramsci no puede más que formular hipótesis. De un lado advierte que, al unificar una nación tradicionalmente más cosmopolita, el fascismo imposibilita la reorganización del viejo equilibrio europeo y lleva en sí el germen de la guerra. El Concordato autoriza al gobierno a «utilizar para sus fines la importancia mundial de la Iglesia» y, paradójicamente, sanciona esa ruptura (*LC 246*, a Carlo, 22 de marzo de 1929). De otro lado no excluye que se alcance un nuevo equilibrio basado en el fordismo y el americanismo: «¿No sería el fascismo precisamente la forma de "revolución pasiva" propia del siglo XX, así como el liberalismo lo fue del siglo XIX?». La «revolución pasiva» consistiría en guiar, por medio del corporativismo, «el advenimiento de una "economía media" entre la individualista pura y la planificada en sentido integral [...] sin cataclismos radicales» (*C 8*, *§236*, *344*, alrededor de marzo de 1932).

Más que de incertidumbre interpretativa, se trata aquí del rechazo al "derrumbe inevitable" y de la búsqueda de nuevos espacios políticos dentro de las contradicciones internas del régimen, abiertas después de la crisis internacional. Se transparentan el disenso con el "giro" impuesto por Stalin y la percepción de las inciertas dinámicas de los circuitos financieros internacionales discutidas especialmente en el *Cuaderno 2*. La conclusión de esta reflexión sobre la revolución pasiva será, en una segunda redacción de la misma nota, la individuación del fascismo como «representante, además de práctico (para Italia), ideológico, para Europa» de la guerra de posiciones (*C 10 I*, *§9*, *130*).

Al inicio de 1933, con el agravamiento de la crisis internacional, Gramsci retoma la «revolución pasiva» para precisar cómo conducir la «guerra de posiciones» y sugiere una estrategia «molecular» (*C 15*, §*5*; *C 15*, §*11*; *C 15*, §*15*; *C 15*, §*17*; *C 15*, §*26*). En pocas semanas vio reducirse esos espacios (*C 15*, §*35*).

Así, en el *Cuaderno 22* hace frente a la duda de si el fascismo puede ofrecer una respuesta, aun cuando sea contradictoria y "transitoria" – en el sentido de que puede durar sin «"hacer época"» (*C 14*, §*76, 168*) –, a la introducción del fordismo. El corporativismo entonces se le antoja una respuesta posible a escala europea a la crisis del libre mercado. El nexo entre corporativismo, fordismo y americanismo, enunciado en *C 1*, §*135* y *C 3*, §*11* se retoma y explicita al comienzo del *Cuaderno 22*, que puede fecharse en 1934. A Gramsci no se le escapa que el nacimiento del Estado emprendedor ofrece espacios para la racionalización capitalista (*C 22*, §*14, 90*) y la creación de una «economía media». Sin embargo, al juzgar el «corporativismo integral» incapaz de mediar en el conflicto fabril, Gramsci concibe una posible dicotomía en la aplicación del fordismo después de la victoria de Hitler (*C 15*, §*39*, marzo de 1933, nota sobre Spirito e Bottai). No tendrá oportunidad de profundizar en esta intuición.

CARLO SPAGNOLO

**Feminismo**

Desde inicios del siglo XX, la palabra se refería principalmente al movimiento burgués anglosajón y por lo tanto no gozaba de una fortuna particular en el ámbito de las organizaciones de mujeres comunistas y en los círculos obreros. Con respecto a este significado, Gramsci amplía en el *Cuaderno 22* una nota del *Cuaderno 1* en la que comenta la reseña de A. De Pietri Tonelli al libro de Anthony M. Ludovici *Woman. A Vindication*, de 1929, señala la tendencia sustancialmente «antifeminista» (*C 22*, §*9, 78*) y machista del libro, afirmando que «el feminismo tiene causas más vastas y profundas» (*C 1*, §*146, 187*) que las identificadas por el autor. Pero también expresa toda su perplejidad hacia la legislación anglosajona tan favorable a las mujeres: «se trata de un intento de regular la cuestión sexual, de hacer de ésta una cosa seria, pero no parece que haya alcanzado su objetivo: ha dado lugar a desviaciones morbosas, "feministas" en sentido peyorativo» (*C 22*, §*9, 78*). Comentando el artículo de Vittorio Cian *Femminismo patriottico del Risorgimento*, de 1930, Gramsci señala: «Tipo retórico, pero interesante por las indicaciones objetivas sobre la participación de las mujeres en la vida política del Risorgimento» (*C 7*, §*65, 187*), acogiendo el significado del término que indica en sentido general el compromiso de las mujeres en la esfera pública. Por último, y de nuevo solo como señal indirecta del comentario de una reseña, esta vez sobre una traducción al inglés de *I promessi sposi* que había dado lugar a una correspondencia entre

Manzoni y su traductor, Gramsci escribe: «En el artículo de Franzi hay que observar una metáfora "femenina" sorprendente: "Con el sentimiento de un hombre que, maltratado y golpeado por su esposa por sospechas celosas, se alegra de estos malos tratos y bendice esos golpes que son testimonio de amor, Manzoni acogió esta carta". Un hombre que se alegra de ser golpeado por su mujer es ciertamente una forma original de feminismo contemporáneo» (*C 15, §37, 208*).

LEA DURANTE

**Filosofía**

La atención a la filosofía es muy viva en Gramsci desde el inicio de la actividad periodística, particularmente en el periodo 1914-1918. Durante estos años, Gramsci discute las cuestiones filosóficas esencialmente a partir del giro idealista (identificado con la modernidad misma) marcado por Hegel en esta disciplina y retomado en Italia por Croce y Gentile. El mismo Marx comparece como discípulo de Hegel idealista, y su filosofía, como una transposición del idealismo a la política de masas. En términos más generales, el idealismo se identifica con la filosofía moderna por excelencia, porque pone el acento en la inmanencia absoluta de la idea en el mundo y confía al hombre, por consiguiente, la tarea de humanizar la realidad, es decir, de hacerla más conforme a la razón universal. Desde este enfoque, el marxismo retoma la sustancia redefiniendo la idea como ideología y la razón universal como un proceso de universalización histórica práctica.

En los *Cuadernos*, esta concepción de filosofía tan fuertemente delineada y puesta en el centro de la política se retoma con algunas modificaciones e innovaciones que revolucionan globalmente el cuadro conceptual en el que la filosofía es concebible. Mientras que, anteriormente, Gramsci no estaba preocupado en absoluto por delinearle al marxismo una línea de pensamiento independiente, en los escritos de la cárcel, este es precisamente su punto de partida. Por otra parte, la centralidad asignada a la filosofía permanece constante (aunque es necesario ver cómo es redefinida) en el ámbito del marxismo y, en general, en el de la confrontación política en el mundo moderno (este dato también emerge únicamente de la presencia masiva del término, que excede las 1300 apariciones). Mientras que, anteriormente, Gramsci asumía – sin criticarlo – un determinado concepto de filosofía, el idealista, atendiendo sobre todo a su "valor de uso" político, el discurso surge en los *Cuadernos* precisamente de la necesidad de esbozar la «filosofía nue-

va» (*C 4, §3, 137*) de Marx como aquella que lleva «a la transformación de la posición tradicional del problema filosófico y a la muerte de la filosofía entendida de modo tradicional» (*C 1, §132, 177*). En este sentido Gramsci escribe que «la parte esencial del marxismo está en la superación de las viejas filosofías y también en el modo de concebir la filosofía, y es esto lo que hay que demostrar y desarrollar sistemáticamente. En el campo teórico, el marxismo no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía: es original no sólo en cuanto que supera a las filosofías precedentes, sino que es original especialmente en cuanto que abre un camino completamente nuevo, o sea renueva de arriba abajo el modo de concebir la filosofía» (*C 4, §11, 145*). Esta reivindicación va acompañada por un doble intento; por una parte, el de delinear las *razones* de la autonomía e independencia filosófica del marxismo, y por la otra, el de construir un concepto de filosofía suficientemente *general* para abarcar tanto a la filosofía tradicional como al marxismo articulándolos en su diferencia. Este intento es corroborado, a su vez, por una reflexión insistente, aunque no sistemática, sobre el concepto de "filosofía científica", mediante el cual, Gramsci entiende el aspecto de la filosofía como no reductible a historia ni a historicidad, sino asimilable, por lo tanto y de cualquier modo, al *método*. Con respecto a este último punto, dicha reflexión – lo que Gramsci llama "traducibilidad de los lenguajes" – apunta a fortalecer la autonomía teórica del marxismo al volverlo capaz de mantener la propia autonomía en su relación crítica con las filosofías tradicionales.

De esta forma, si en su apertura, los *Cuadernos* muestran (como legado directo de los escritos de Turín) una acepción de filosofía extremadamente tradicional como sinónimo de concepciones generales de la vida y del mundo (*C 1, §46, 121*; *C 1, §105, 157*; *C 4, §13, 146*, etc.), aparece también, inmediatamente y a través de una secuencia clara de textos del *Cuaderno 1* (*C 1, §87*; *C 1, §92*; *C 1, §105*; *C 1, §132*), la exigencia de caracterizar la originalidad del marxismo como (y aquí Gramsci retoma enfáticamente la postura de Antonio Labriola) «filosofía independiente y original» (*C 4, §3, 134*). Esta exigencia se concreta reveladoramente en el *C 1, §132* bajo el título de *El idealismo actual y el nexo ideología-filosofía*, en donde se halla un bosquejo del análisis sobre dos planos estrechamente conectados: el estatuto de la filosofía y las transformaciones históricas y reales introducidas por la guerra en la sociedad europea. Las posturas de Gentile y Croce – la

identificación y la distinción entre teoría y práctica, respectivamente – están descifradas como reacciones a la necesidad de hacer la filosofía capaz de afianzarse nuevamente en un mundo que ha entrado en una crisis decisiva (*C 1, §48, 124*: «En el periodo de posguerra, el aparato hegemónico se resquebraja y el ejercicio de la hegemonía se hace cada vez más difícil»). Frente a estas opciones, se encuentra el materialismo histórico como una forma de pensamiento constitutivamente vinculado a un mundo en el que todos los elementos entran en movimiento y en la medida en que hace de la una unidad entre teoría y práctica, entre filosofía e ideología (política), no un concepto metafísico unitario, como sucede en Gentile, sino un ángulo visual desde el cual «todos los conceptos "unitarios" estadísticamente son escarnecidos y destruidos» (*C 4, §45, 183*). Por lo tanto, no es Gentile, sino Croce el pensador burgués consciente de la gravedad de la situación actual: «Croce, a mi parecer, tiene viva la conciencia de que todos los movimientos del pensamiento moderno conducen a una revaluación triunfal del materialismo histórico […] Él se resiste con todas sus fuerzas a esta presión de la realidad histórica, con una inteligencia excepcional de los peligros y de los medios dialécticos de obviarlos. Por eso el estudio de sus escritos del 19 hasta hoy es del mayor valor» (*C 1, §132, 177*). No obstante, el mismo Croce, según observa Gramsci posteriormente, no escapa de la necesidad de mezclar filosofía e ideología (*C 6, §10, 16*; *C 6, §112, 91*; *C 10 I, §10, 131*), muestra del hecho de que la filosofía no puede más, y de ningún modo, presuponer un orden dado, sino que debe transformarse en una instancia política para construirlo.

Esta veta de reflexión sobre las analogías y diferencias entre marxismo y la filosofía tradicional, que no olvida nunca su razón de ser en la crisis de hegemonía que atraviesa el mundo contemporáneo, parte del concepto peculiar de praxis propio del marxismo (*C 4, §45, 184* y *C 7, §35, 173*) y encuentra su punto de llegada en la reformulación del concepto general de filosofía como nexo entre filosofía y sentido común, lo cual se presenta en el *Cuaderno 8*. Este pasaje que no cancela la postura inicial, sino que la vuelve concebible en un modo más netamente antiespeculativo, está dominado por dos órdenes de razones: *a*) da cuerpo a la idea de una "filosofía de la época", una idea presente desde el inicio de los *Cuadernos* (*C 1, §10, 76* y *C 1, §151, 190*), reiterada más adelante (*C 5, §54, 286*, en donde «la "filosofía de la época"» es definida como el «conjunto de sentimientos [y de concepciones

del mundo]» predominantes «en la multitud "silenciosa"»), y que expresa la exigencia de reformular, en términos marxistas, el tema hegeliano del nexo inmanente entre filosofía y tiempo histórico; *b*) sin embargo, aquel pasaje determina también, de modo no reduccionista, el nexo ideología-filosofía como se presenta en toda elaboración filosófica y en la forma de crítica del sentido común. En ambos casos, la investigación gramsciana está dominada por la exigencia de establecer cuál es rol de la filosofía entendida técnicamente en su relación con el más vasto mundo ideológico, lo que limita con fuerza la independencia de la "filosofía individual", aunque también precisa su función ineludible.

El primer documento del pasaje a un concepto de filosofía como crítica del sentido común es el *C 8, §173, 303* (noviembre de 1931). Allí, al criticar el *Ensayo popular,* observa Gramsci que un libro como aquel, «destinado a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, debería partir del análisis y la crítica de la filosofía del sentido común, que es la "filosofía de los no filósofos", o sea la concepción del mundo absorbida *acríticamente* por los diversos ambientes sociales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio». Y agrega, mediante una generalización importante, que: «el sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: eso es el "folklore" de la filosofía, y lo mismo que el folklore se presenta en formas innumerables: su carácter fundamental es el de ser una concepción del mundo disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme al carácter de las multitudes, de las cuales es la filosofía. Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía "homogénea", o sea sistemática». Mediante un giro sutil, el nexo con el sentido común se generaliza a *toda empresa filosófica*; y la oposición entre pensamiento coherente y pensamiento disgregado se sustrae de la abstracción a la cual están confinados por Croce y Gentile (al respecto v. *ivi, 304* y *C 8, §175, 305*; v. también el nexo entre filosofía y sentido común en Kant en *C 3, 48, 331*), y se torna funcional para expresar el proceso *histórico* de condensación política de un proyecto de hegemonía; proceso en el cual la función ideológica de la filosofía, como ocasional elemento crítico e integrador, se vuelve decisiva.

Sobre la base de esta generalización, el tema es desarrollado en el *C 8, §204, 320* (febrero-marzo de 1932): «Religión, sentido común, filosofía. Hallar las conexiones entre estos tres órdenes intelec-

tuales […] No existe un solo "sentido común", sino que también él es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica de la religión y del sentido común y su superación: en tal sentido, la filosofía coincide con el "buen sentido"». Pero esta superación que, como hemos visto, coincide con la constitución histórica de un «grupo social homogéneo» es estructuralmente (dada la desproporción entre la intervención individual organizada y la vida multiforme en desarrollo permanente) un hecho que jamás se puede cumplir del todo y, por lo tanto, está destinado a reabrirse continuamente. En cambio, cuando predomina la necesidad de un sistema terminado (como en la adopción marxista de la filosofía materialista, *C 8, §211, 325*, o en la elaboración de una ciencia económica marxista, *C 15, §45, 218*), termina inevitablemente en una posición especulativa. Gramsci escribe, en el *C 8, §211, 325-326*: «Una de las razones, y seguramente la más importante, de la reducción al materialismo tradicional del materialismo histórico, debe buscarse en el hecho de que el materialismo histórico no podía dejar de representar una fase predominantemente crítica de la filosofía, mientras que siempre se tiene "necesidad" de un sistema acabado y perfecto. Pero los sistemas acabados y perfectos son siempre obra de filósofos aislados, y en ellos, junto a la parte histórica actual, o sea correspondiente a las condiciones de vida actuales, existe siempre una parte abstracta, "ahistórica", en el sentido de que está ligada a las filosofías precedentes (pensamiento que crea pensamiento abstractamente), que es debida a necesidades exteriores y mecánicas de sistema (armonía interna y arquitectura del sistema) y que es debida a idiosincrasias personales». Y agrega, retomando de una forma nueva el tema de la "filosofía de la época": «Pero la filosofía de una época no es ninguna filosofía individual o de grupo: es el conjunto de todas las filosofías individuales y de grupo [+ las opiniones científicas] + la religión + el sentido común. ¿Puede formarse una filosofía de tal género "artificialmente"? ¿Por obra individual o de grupo? La actividad crítica es la única posible, especialmente en el sentido de plantear y resolver críticamente determinados problemas filosóficos. Pero entre tanto hay que partir del concepto de que la nueva filosofía no es ninguna de las filosofías pasadas, etcétera».

Este planteamiento se había ya esbozado en el *C 7, §45*, escrito en noviembre de 1931 y en el cual también aparece la oposición entre el elemento individual y el elemento histórico de la filosofía, en donde el primero es «un conjunto

de abstracciones de origen puramente racional y abstracto» (*Ivi, 180*). La novedad del *C 8, §211* radica en la traducción completa de la "filosofía de una época" en términos de la filosofía de la praxis, es el equivalente ideológico al conjunto de relaciones sociales con respecto al cual puede expresarse de dos maneras fundamentales: ya sea tratando de representar su significado unitario, como lo hace la metafísica (incluso la marxista), o bien, declarando la falsedad de toda representación del género en cuanto a que traicionaría el carácter esencial de las relaciones sociales – su falta de disponibilidad a regularse administrativamente – tratándolas como un sistema cerrado. Esta segunda opción, que es la filosofía de la praxis, deberá plantearse como intervención añadida solamente en la medida en que pueda mantenerse sobre el terreno de la "crítica". El momento de centralización y de "individuación" es indispensable, aunque solo en cuanto a que se sitúe en una relación interna y estructural con la elaboración del elemento propiamente "histórico", es decir, de masa (ideológico).

Este último punto se argumenta en el *C 8, §213, 327*: «¿un movimiento filosófico es tal sólo en cuanto que se dedica a desarrollar una cultura especializada para un grupo restringido de intelectuales o, por el contrario, es tal sólo en cuanto que, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior, científicamente organizado, no olvida nunca el permanecer en contacto con los "simples" e incluso halla en estos contactos la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Sólo por estos contactos una filosofía se hace "histórica", se depura de los elementos de origen "individual", se hace "vida"». La filosofía "histórica" es una función capaz de equilibrar la función individual y la función de masas, y aquí radica la razón de su inmanencia. La filosofía de la praxis asume este equilibrio con la esencia de su propio estatuto, como se establece en el *C 8, §220, 335*: «Esta filosofía, en cuanto "individual" (y de hecho se desarrolla esencialmente en la actividad de individuos singularmente dotados) puede considerarse como las "puntas" del progreso del "sentido común", por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad». En un texto B del *Cuaderno 10*, esta concepción es finalmente proyectada sobre la filosofía en general: «La historia de la filosofía como se entiende comúnmente, o sea la historia de las filosofías de los filósofos, es la historia de las tentativas y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época

determinada y por lo tanto cambiar las correspondientes y relativas normas de conducta, o sea para cambiar la actividad práctica en su conjunto […] La filosofía de una época no es la filosofía de uno u otro filósofo, de uno u otro grupo de intelectuales, de una u otra gran sección de las masas populares: es una combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección, en la que su culminar se convierte en norma de acción colectiva, o sea que se convierte en "historia" concreta y completa (integral)» (*C 10 II, §17, 150-151*; v. también en la misma dirección *C 11, §59, 331-332*).

Como puede observarse, Gramsci reconsidera gradualmente el nexo entre filosofía e ideología como algo *interno* al concepto de filosofía en general. Esta, incluso cuando se presenta como especulativa, desinteresada, salvo las expresiones meramente individuales, sin ninguna relevancia histórica, siempre es, en efecto, una intervención política sobre el panorama ideológico para corregirlo y reformarlo. Este es el significado de la adopción crítica del concepto crociano de "religión" para indicar la filosofía en general (*C 10 I, §5, 121*): de hecho, este concepto designa precisamente «el punto de paso "lógico" de toda concepción del mundo a la moral que le corresponde, de toda "contemplación" a la "acción", de toda filosofía a la acción política que de ella depende» (*C 10 II, §28, 159*; v. también *C 10 II,* §*31, 163*). Lo que diferencia la filosofía de la praxis de cualquier otra filosofía no es la existencia de este nexo, sino su adopción como eje teórico y no meramente político-ideológico de la filosofía misma: en la filosofía de la praxis, el «filósofo, entendido individualmente o entendido como todo un grupo social […] se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio del conocimiento y por lo tanto de acción» (*C 11, §62, 333*).

FABIO FROSINI

**Filosofía de la praxis**

Aún entre comillas como una expresión tomada en préstamo, la frase «filosofía de la praxis» aparece por primera vez en el *C 5, §127* al interior de una larga nota sobre Maquiavelo: «En su tratamiento, en su crítica del presente, [Maquiavelo, NdA] manifestó conceptos generales […] y expresó una concepción del mundo original, que podría también ella llamarse "filosofía de la praxis" o "neo-humanismo" en cuanto que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes[istas, NdA] (en sentido metafísico), sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidad históricas

actúa y transforma la realidad» (*Ivi, 342*). La expresión original se remonta a *Socialismo y filosofía* (1969) de Antonio Labriola: «la filosofía de la praxis […] es la médula del materialismo histórico». Por lo tanto, el uso de la fórmula se inscribe en el cuadro general de la recuperación de la «cultura superior» del marxismo labriolano que Gramsci propone a finales de 1930, cuando, después del «periodo romántico de la lucha, del Sturm und Drang popular», el marxismo permanecía todavía extenuado por una búsqueda popular de «armas más inmediatas» para la lucha política (*C 3, §31, 36*) – armas inmediatas que el marxismo iba encontrando en el sentido popular común o en las filosofías dominantes del positivismo, del materialismo y del idealismo, permaneciendo así subordinado a los valores prevalecientes. Interpretar el marxismo a través de Labriola como una filosofía de la praxis significa, en otras palabras, restaurarle su propia dignidad filosófica al preservar la «sustancia medular» (*C 11, §22, 284*) de toda degradación. Una imagen precisa de la corrupción del marxismo fue brindada en la publicación de 1921 de la *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxist*a de Nicolai Bujarin, «que se resiente de todas las deficiencias de la conversación» (*C 1, §153, 192*). El éxito editorial de este libro, y sobre todo su creciente influencia en la Tercera Internacional, advierten a Gramsci sobre el peligro de una reducción del marxismo a mera sociología de la historia y de la política modelada sobre las ciencias naturales y sobre el materialismo vulgar. Como se anunció programáticamente en el título, el *Ensayo* quería ser "popular"; no obstante, precisamente por esta razón, su vulgarización terminó por ofrecer una teoría todo menos que "superior", es decir, incapaz de liberar a las masas populares de un estado de subordinación ideológica.

Bujarin reduce el marxismo a dos filosofías (positivismo y materialismo) no solo críticamente débiles, sino, sobre todo, extrañas al marxismo en sí: «una teoría de la historia y de la política concebida como sociología, o sea a construirse según el método de las ciencias naturales (experimental en el sentido toscamente positivista) y una filosofía propiamente dicha, que vendría a ser el materialismo filosófico o metafísico o mecánico (vulgar)» (*C 11, §22, 284*). Para Gramsci, por el contrario, «el positivismo y las teorías mecanicistas [son, NdA] deterioro de la filosofía de la praxis» (*C 8, §235, 343*), y esta última no puede ser confundida «con el materialismo vulgar, con la metafísica de la "materia"» (*C 11, §62, 335*). Por ello, se debe entonces «revalo-

rar la posición de Antonio Labriola [...] Labriola se distingue [...] con su afirmación de que el marxismo es una filosofía independiente y original» (*C 4, §3, 134*). Al identificar en la filosofía de la praxis el "meollo" de una filosofía nueva, original e independiente de otras, Gramsci pretendía, sobre todo, eliminar el marxismo de las vulgarizaciones positivistas y materialistas: «para la filosofía de la praxis la "materia" no debe ser entendida ni en el significado que se desprende de las ciencias naturales [...] ni en sus significados tales como se desprenden de las diversas metafísicas materialistas [...] La materia, pues, no debe considerarse como tal, sino como social e históricamente organizada para la producción y de ahí la ciencia natural como esencialmente una categoría histórica, una relación humana» (*C 11, §30, 297*).

Si bien la fórmula que comienza a aparecer en la nota sobre Maquiavelo podría ser también una estrategia carcelaria de quien elude la censura traduciendo términos *sospechosos* como "materialismo histórico" en la aparentemente menos cuestionable "filosofía de la praxis", conviene tener en cuenta que la traducción no está aquí desprovista de implicaciones y consecuencias teóricas. Mediante la referencia a Labriola, "filosofía de la praxis" no es tanto un sinónimo, sino una propia y verdadera revisión e interpretación del materialismo histórico como filosofía independiente y original. Ciertamente, Gramsci no desea excluir que una revisión del marxismo sea, si no necesaria, al menos posible: «Como filosofía, el materialismo histórico afirma teóricamente que cada "verdad" creída eterna y absoluta tiene orígenes prácticos y ha representado o representa un valor provisional. Pero lo difícil es hacer comprender "prácticamente" esta interpretación por lo que respecta al materialismo histórico mismo» (*C 4, §40, 177-178*). Pero si la filosofía de la praxis quiere ser una revisión, desea también distinguirse de operaciones similares llevadas a cabo tanto por materialistas vulgares de izquierda (*C 7, §29*), como por el idealismo de derecha que, con Croce y Gentile, anuncia ya la "superación" del marxismo. En ese sentido, más que una revisión, la filosofía de la praxis pretende ser la búsqueda de una ortodoxia propia del marxismo: «el concepto de "ortodoxia" debe ser renovado y reconducido a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe buscarse en este o aquel de los discípulos de Marx, en esta o aquella tendencia ligada a corrientes extrañas al marxismo, sino en el concepto de que el marxismo se basta a sí mismo, contiene en sí todos los elementos fundamen-

tales, no sólo para construir una concepción total del mundo, una filosofía total, sino para vivificar una organización práctica total de la sociedad, o sea para convertirse en una civilización integral, total» (*C 4, §14, 147*).

Establecido así el materialismo histórico como filosofía original e independiente, Gramsci se dispone a desarrollar una "filosofía total" y distinta de tendencias ajenas al marxismo. Primeramente, ¿qué distingue al marxismo, entendido como filosofía de la praxis, del materialismo filosófico y vulgar? Una primera y fundamental diferencia consiste, como hemos visto, en la definición misma de "materia". Si para el materialismo filosófico la materia es un dato ontológico y totalidad del existente, para la filosofía de la praxis, la materia es «social e históricamente organizada para la producción, como *relación humana*» (*C 4, §25, 156*). Es en este sentido que, como ya lo anuncia la nota sobre Maquiavelo, la filosofía de la praxis sería un "neohumanismo": contraria a determinismos positivistas y fatalismos materialistas, esta se convierte en ciencia de la «relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica» (*C 7, §18, 158*) y sitúa la «"voluntad" (en último análisis la actividad práctica o política) en la base de la filosofía» (*C 11, §59, 331*). Remitiéndose al *Manifiesto del Partido Comunista*, Gramsci observa en esta filosofía, más que una ciencia, una coincidencia de «ciencia-acción» (*C 7, §33, 170*); la teorización de una relación humana que, en el teorizar, expresa y organiza una voluntad de transformación, deviene ella misma praxis. Por lo tanto y al contrario del materialismo filosófico, la filosofía de la praxis no concibe la materia como determinada, sino – y aquí se encuentra la ortodoxia gramsciana – como producción histórica de la relación hombre-materia: «De esta expresión "materialismo histórico" se ha dado el mayor peso al primer término, mientras que debería dársele al segundo: Marx es esencialmente un "historicista"» (*C 4, §11, 145*).

Distinta así del materialismo vulgar, queda todavía por diferenciar a la filosofía de la praxis de su más refinado adversario. Croce en el lado liberal y Gentile en el fascista habían venido apropiándose de la misma terminología labrioliana. Una nota sobre *Algunos problemas para el estudio del desarrollo de la filosofía de la praxis*, escrita entre 1933 y 1934 – aunque reescribiendo material ya mencionado en 1930 en el *C 3, §31* –, registra el «hecho, muy importante y significativo, […] que la combinación filosófica más relevante se ha producido entre la filosofía de la praxis y diversas tendencias idea-

listas» (*C 16, §9, 259*). Mucho ha ocurrido, dado que el marxismo, por el contrario, «tenía que luchar contra la ideología más difundida entre las masas populares, el trascendentalismo religioso, y creía superarlo sólo con el más crudo y trivial materialismo que era, también él, una estratificación no indiferente del sentido común» (*Ivi, 260*). Estamos de vuelta frente a la antinomia vulgarización-alta cultura. El marxismo continúa prisionero de la «cuestión "terrible" de la "realidad objetiva del mundo externo" […] El público popular no cree ni siquiera que se pueda plantear semejante problema, de si el mundo externo existe objetivamente […] El público "cree" que el mundo externo es objetivamente real […] esta creencia se ha convertido en un dato férreo del sentido común» (*C 11, §17, 273*). Por ello, «una filosofía de la praxis no puede presentarse inicialmente más que en actitud polémica, como superación del modo de pensar preexistente» y «por lo tanto como crítica del "sentido común"» (*C 8, §220, 335*). Y por esto son «intelectuales "puros"», como los neoidealistas Croce y Gentile, a apropiarse de la filosofía de la praxis -reproduciendo así, incluso en su interior, la distancia entre intelectuales y masas.

Aunque considerando que sea «muy fácil dejarse llevar por las semejanzas exteriores», la filosofía de la praxis no es un neoidealismo: «Un ejemplo clásico es el que representa la reducción crociana de la filosofía de la praxis a canon empírico de investigación histórica» (*C 16, §9, 260*). Igualmente, Croce, en esencia, parte del mismo error que Bujarin: que el materialismo histórico es un materialismo empírico y vulgar (*C 7, §1, 143*). Sin embargo, a partir de este error, Croce termina imputando una contradicción final al marxismo: si materia, estructura y base son las únicas determinantes del proceso histórico, la política – ideología y superestructura – se convierte en «afirmación de un momento de la práctica, de un espíritu práctico, autónomo e independiente, aunque ligado circularmente a la realidad entera con la mediación de la dialéctica de los distintos» (*C 8, §61, 248*). Al hacer esto, Croce anula la política como momento superestructural y, por consiguiente, marginal al materialismo histórico en donde las causas estructurales permanecen materiales y económicas. Es aquí donde la expresión "filosofía de la praxis" se convierte, nuevamente, más que en una mera traducción, en una interpretación del materialismo histórico. En el momento en el que la relación humana, entendida históricamente, ha tomado el lugar de la materia, la cuestión de las ideologías, de las superestructuras y de la polí-

tica no puede ser más simplificada como un simple efecto determinado por elementos estructurales. Estructura y superestructura son, precisamente, una relación. Así, en las notas sobre la filosofía de Croce del *C 10 I, §7* «el problema más importante a discutir […] es éste: si la filosofía de la praxis excluye la historia ético-política, o sea […] no da importancia a la dirección cultural y moral y juzga realmente como "apariencias" los hechos de superestructura. Puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos» (*Ivi, 126*). En una filosofía de la praxis «donde todo es práctica» (*C 8, §61, 143*), el acto eminentemente práctico – la política – no puede ser «autónomo», sino la filosofía en sí misma – visión del mundo, creación de «relaciones humanas» (*C 10 II, §6, 142*) entre los hombres, entre hombres y cosas, la relación humana misma. No solamente la política, sino, incluso, el trabajo cultural y las ideologías, sin excluir la misma «filosofía de la praxis […] una filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía» (*C 16, §9, 264*), se convierten, pues, en el «primer momento» en el que los hombres cobran conciencia de los conflictos de la estructura y, con la «afirmación voluntaria», se disponen a transformarlos (*C 8, §61, 248*).

Mientras le reprocha a Croce una forma de «racionalismo antihistoricista» (*C 10 I, §6, 124*; v. también *C 10 II, §1, 139*) así como una "mecanicidad" antidialéctica, Gramsci ve, en la «filosofía ultraespeculativa» de Gentile, una mera «composición formal y verbal» de las "contradicciones" crocianas (*C 10 I, §7, 125*). Gentile también supone que el marxismo es un monismo (materialista) que se contradice a sí mismo al proponer un pensamiento producto de causas materiales, pero siempre por fuera de ellas. Gramsci responde nuevamente que el materialismo histórico, como filosofía de la praxis, no es el monismo materialista de Feuerbach; sin embargo, el voluntarismo en la base de esta filosofía ni siquiera es una forma – «ultraespeculativa» – de espiritualismo o idealismo en el que el acto permanece como un pensamiento abstracto que se propone a sí mismo como autoconciencia, sino voluntad de hombres concretos e históricamente determinados: «Ni el monismo materialista ni el idealista, ni "Mate-

ria" ni "Espíritu" evidentemente, sino "*materialismo histórico*", o sea actividad del hombre (historia) [espíritu, NdA] en concreto, esto es, aplicada a una cierta "materia" organizada (fuerzas materiales de producción), a la "naturaleza" transformada por el hombre. Filosofía de la *acción* (praxis), pero no de la "acción pura", sino precisamente de la acción "impura", o sea real en el sentido profano de la palabra» (*C 4, §37, 167*). Una vez más, "materia" y "real" no son más que relaciones – en este sentido impuras, «en el sentido profano de la palabra». No seres dados per se, si no trabajo – «la célula "histórica" elemental» (*C 4, §47, 185*) – que no es una relación entre sustancias (hombre y realidad; pensamiento y materia), sino relación que propone sus propios términos de relación. En tal contexto, el actualismo "puro" de Gentile resulta, por el contrario, en un monismo imperfecto: el pensamiento que se propone a sí mismo, solipsísticamente, como realidad. La filosofía de la praxis, como filosofía del acto "impuro", continúa siendo, en cambio, una ciencia del hombre («antropología», *C 17, §12, 309* y «neo-humanismo», *C 17, §18, 313*) y de su entorno real no en tanto datos, entendidos abstractamente, sino como relación de producción recíproca en la historia. Por ello, parece «que sólo la filosofía de la praxis hizo dar un paso adelante al pensamiento […] evitando toda tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento en cuanto a que lo asume como concepción del mundo […] que enseña que no existe una "realidad" válida por sí misma, en sí y por sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican» (*C 11, §59, 331-332*).

Si la filosofía de la praxis ha dado un paso adelante, aún queda por hacer lo que es más importante: esta filosofía «[que] atraviesa todavía su fase popular […] es la concepción de un grupo social subalterno […] siempre más allá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía». El problema de su afirmación, tanto teórica como prácticamente, coincide con la cuestión de la superación de la antinomia vulgarización-alta cultura: es decir, el pasaje de subalternidad a hegemonía (*C 16, §9, 264*).

ROBERTO DAINOTTO

**Folclore, folklore**

En las dos formas diferentes de escritura, es posible encontrar ya «folclore» y «folklore» en los escritos previos a los de la cárcel, pero su frecuencia es bastante escasa, a diferencia de lo que ocurre en las *Cartas de la Cárcel* y los *Cuadernos*.

En una de las primeras cartas a su cuñada Tania desde el confinamiento (con fecha de 19 de di-

ciembre de 1926), hablando de los confinados de Ustica, Gramsci escribe que «se podrían hacer algunas observaciones de psicología y de folklore de carácter único» (*LC 19*). La motivación, desarrollada en parte en la sucesiva correspondencia, se enriquecerá con la descripción (en una carta del 11 de abril de 1927) de las diversas culturas carcelarias (calabresas, napolitanas, pullesas, sicilianas), observadas durante el traslado de Ustica a Milán (*LC 69*, a Tania). En estas primeras páginas de la cárcel, se capta ya el eco, o la prolongación, de las reflexiones desarrolladas en *Algunos temas de la cuestión meridional*. Más en general, en las *Cartas de la Cárcel* son numerosas las referencias a aspectos de la cultura sarda: al recuerdo de hechos y circunstancias se une la exigencia de nuevas formas expresivas y textos del folclore local: «para algunas fiestas, organizan concursos poéticos, escríbeme qué temas se cantan [...] Sabes que estas cosas siempre me han interesado mucho» (*LC 122*, a su madre, 3 de octubre de 1927). Las cartas a sus hijos están llenas de historias y cuentos que remiten a motivos de la tradición popular. Análogamente, en el laboratorio de los *Cuadernos*, se encuentran anotaciones sobre proverbios y máximas (por ejemplo, *C 8, §154, 293* y *C 14, §50, 139*), traducciones de cuentos (Grimm), referencias a cantos y a formas expresivas teatrales y de la literatura popular (*C 6, §207, 138*). Se trata de indicios útiles para valorar la hipótesis de que en Gramsci el folclore no es un aspecto marginal u ocasional, «tonterías sin pies ni cabeza» (*LC 123*), sino «una cosa que es muy seria y debe tomarse en serio» (*C 27, §1, 205*). Podríamos considerar las huellas indicadas como un primer nivel de la reflexión acerca del tema, una suerte de "observación empírica" que sostiene la reflexión más madura.

En la página de apertura de los *Cuadernos* (8 de febrero de 1929), *El concepto de folklore* aparece en el número 7 de los *Argumentos principales*, relacionado con el número 13, *El «sentido común»*. El vínculo se confirma en el plan de trabajo – de noviembre de 1931 (según Gerratana) o de un año antes (según Francioni) –, donde encontramos *Folklore y sentido común* (*C 8, p. 213*), con la grafía cambiada. La grafía «folklore» se reserva para los años 1929-1930 y vuelve a aparecer, casi de pasada, en un Texto B de octubre de 1931 (*C 7, §62, 186*); en este mismo mes, se halla, por primera vez, «folklore» (*C 6, §153, 112*, Texto B), grafía más establemente adoptada. Un primer y rápido examen de folklore o folclore evidencia cómo en los *Cuadernos* son distintos los lugares en los que los apuntes de primera redacción encuentran, revisados y am-

pliados, una mejor colocación: entre las notas de *Introducción al estudio de la filosofía* (*Cuaderno 11*); en las *Observaciones sobre el «Folclore»* (*Cuaderno 27*); menos condensada, la palabra aparece también en *Literatura popular* (*Cuaderno 21*) y en *Crítica literaria* (*Cuaderno 23*); algunas referencias en los *Cuadernos 12* y *24*. Hay además interesantes Textos B (*C 5, 156, 361*, *Folklore* y *C 9, §15, 20*, *Folclore*) retrabajados en el ámbito de la edición temática de los *Cuadernos*, en el volumen *Literatura y vida nacional* (1950), para completar las dos notas originales de *Observaciones sobre el «Folclore»*. En la reflexión gramsciana sigue siendo central la atención teórico-filosófica, si bien en los escritos de la cárcel están presentes ulteriores aspectos, metodológicos y temáticos (clasificación del folclore, consideraciones sobre algunos temas del folclore jurídico, sobre los proverbios, de literatura y teatro populares, etc.), que enriquecen el abanico de elementos (normas, tendencias y dinámicas) útiles para definir una estrategia política y práctica. La reflexión sobre el folclore llegará a resultados tan avanzados al grado de ser, todavía ahora, terreno de vivaz y productiva discusión crítica. Folclore y sentido común es el vínculo que de inmediato asoma en los *Cuadernos*, donde Gramsci observa que «cada estrato social posee su "sentido común"» y «cada corriente filosófica deja una sedimentación de "sentido común"» (*C 1, §65, 140*), no «algo rígido e inmóvil», sino que «se transforma continuamente [...] El "sentido común" es el folklore de la "filosofía" y constituye el punto medio entre el "folklore" auténtico (tal como es entendido) y la filosofía». Crea «el futuro folklore, o sea una fase más o menos rígida de cierto tiempo y lugar. (Habría que fijar bien estos conceptos, meditándolos a fondo)» (*Ibid.*). Se instaura una inmediata relación entre folclore, sentido común y filosofía, relación que constituye el primer bloque de esos conceptos (visión y concepción del mundo, religión, sentido común, conformismo, tradición, moral, etc.) que vienen a formar una "red conceptual" en torno al concepto de «ideología».

La importancia de las observaciones gramscianas está en la diversa perspectiva al leer la materia folclórica respecto a los estudiosos de su tiempo. Para Gramsci, el folklore «ha sido estudiado hasta ahora (en realidad hasta ahora solamente se ha recogido material en bruto) como elemento "pintoresco". Habría que estudiarlo como "concepción del mundo" de determinados estratos de la sociedad, que no han sido tocados por las corrientes de pensamiento modernas. Concepción del mundo no sólo no elaborada y sistematizada [...], sino múltiple, en el sentido de

que es una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo, si no es además un museo de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia. Incluso el pensamiento y la ciencia moderna dan elementos al folklore» (*C 1, §89, 151*). El acento se pone en «concepción del mundo y de la vida», propia de «determinados estratos de la sociedad [...] no tocados por las corrientes de pensamiento modernas». Se vislumbra en este análisis la filigrana de competencias lingüísticas, fruto de los estudios con Matteo Bartoli, el método histórico y la filología en los años de "aprendizaje universitario". Se remonta a los primeros años de la actividad periodística la "crónica teatral" *La conmemoración de Gelindo* (25 de diciembre de 1915, en *CT 737-738*), en que Gramsci describe el disfraz de Gelindo como «encarnación del espíritu popular piamontés [...], que se coloca al margen del desarrollo de los acontecimientos y los comenta, los critica, participa en ellos contraponiéndoles su particular visión del mundo y su vida de todos los días». Agregando que, a la dimensión "cristalizada" que proporciona Gelindo, se yuxtapone Gianduja, «siempre activo en el espíritu popular» *(Ivi, 737)* para comentar críticamente las guerras recientes y la guerra en curso. Gramsci escribirá más agudamente en la cárcel, analizando los diversos estratos sociales populares, de la distinción entre «los fosilizados que reflejan condiciones de vida pasada y por consiguiente conservadores y reaccionarios, y los que son una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresistas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o solamente son distintas, de la moral de los estratos dirigentes» (*C 27, §1, 204-205*). En otro momento de la actividad política, en la *Presentación de un escritor proletario*, también había escrito que «existe una concepción de la vida y del mundo a la que nosotros llamamos proletaria, una concepción que es propia de la clase de los trabajadores» (en "L'Ordine Nuovo", 6-13 de diciembre de 1919; la atribución es de Leonetti).

Estratos sociales diferentes, pero no distantes en la visión del mundo. Por lo demás, campo y fábrica se tocan allí donde Gramsci – escribiendo en los *Cuadernos* de «espontaneidad y dirección consciente» – afirma que el primer elemento es «característico de la "historia de las clases subalternas" e incluso de los elementos más marginales y periféricos de estas clases, que no han alcanzado la conciencia de la clase "por sí misma" y que por ello no sospechan siquiera que su historia pueda te-

ner alguna importancia y que tenga algún valor dejar rastros documentales» (*C 3, §48, 51-52*). Concepciones del mundo diversificadas, pues, así como «la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica»; sin embargo, en ellos está «la tendencia a la unificación si bien según planes provisionales», a pesar de que las clases dominantes la rompen continuamente (*C 25, §2, 178*). Estratos sociales «en contraste con la sociedad oficial» (*C 5, §156, 361*).

Ya Crocioni, en el ensayo *Las supersticiones, los prejuicios y la escuela* (en "La Cultura popular", 2, 1921), que probablemente conocía Gramsci, había escrito que «en una misma sociedad se perpetúan dos maneras fundamentales de concebir la vida y sus manifestaciones, la del pueblo ignorante y la de la gente civil». Tesis que retomará en *Problemas Fundamentales del Folklore* (*Crocioni 1928, 21-22*), libro que Gramsci incluye entre sus apuntes bibliográficos (*C 1, §86, 150*) y que conoce por la reseña de Ciampini (*C 1, §89, 151*). El cotejo del texto gramsciano con el volumen de Crocioni devela inesperadas analogías. Por ejemplo: *a*) la disgregación y el cambio de los hechos folclóricos: Gramsci escribe de esta «tarea de adaptación» que «se realiza incluso con la música popular, con los motivos [musicales] popularmente difundidos: ¿cuántas canciones de amor no se han vuelto políticas, pasando por dos o tres elaboraciones?» (*C 6, §208, 140*). Análogamente, Crocioni escribe que el folclore «se malogra, se empobrece, se atenúa, se renueva, se refuerza, se enriquece, y va [...] echando de sí elementos ya superfluos e inútiles, acogiendo otros hechos necesarios y valiosos, modificando su legado, intercambiándolo de lugar en lugar, variando formas y aspectos, evoluciona en el tiempo, como se diversifica en el espacio; a tal punto que supersticiones nuevas sobrevienen, mientras la serie parecía cerrada; [...] nuevos proverbios a las normas tradicionales de la vida social; los mismos hechos más conspicuos y tremendos que se verifican ante nuestros ojos, a pesar del clamor de las gacetas, son aprendidos y explicados de maneras inesperadas y sorprendentes» (*Crocioni 1928, 30-31*); *b*) la atención al «"folklore moderno"» como hecho contemporáneo, producido ya sea por «ciertas nociones científicas y ciertas opiniones» (*C 27, §1, 204*), ya sea por el actuar activo y creativo de determinados estratos de la población, ve un equivalente en Crocioni cuando éste sostiene que «el folklore estudia sólo las sobrevivencias, los restos de lo que fue, y no de lo que es, ya sea de formación antigua o reciente, tenga carácter tradicional o aspecto de

modernidad» (*Crocioni 1928, 28*), y, además, deberán continuarse las investigaciones «sobre el *folklore citadino* tan descuidado, como investigado está en cambio el del campo» (*Ivi*, *58*). Por lo demás, no debe olvidarse que Gramsci conoce bien el mundo cultural urbano del obrero de fábrica, sobre el que ha escrito tanto en las páginas de “L’Ordine Nuovo”, así como tiene muy presente las experiencias *proletkultistas* observadas en el periodo de permanencia en la URSS. Motivos todos que orientan la visión gramsciana sobre el “folclore”; *c*) la necesidad para Gramsci de que el folclore sea estudiado críticamente en la escuela, no para conservarlo sino para superarlo, expugnando los aspectos anacrónicos (*C 12, §2, 373*; *C 4, §50, 197*; *C 27, §1, 205*), tema que encuentra en Crocioni instancias análogas: «¿Se puede, acaso, seguir amaestrando a los adolescentes [...], sin antes haber comprendido íntimamente la mentalidad de los alumnos, el ambiente en el que se vienen formando, las ideas que ya han adquirido, sin saber cuáles deben ser favorecidas y canalizadas y desarrolladas, cuáles correctas o incluso combatidas y rechazadas?» (*Crocioni 1928, 39*); «Estar junto a la civilización y permanecer fuera de ella, más aún por debajo de ella. ¡Conversar, convivir con los hombres del siglo XX, y mantener la mentalidad de diez siglos atrás! ¡Oh, es muy triste!» (*Ivi*, *51*).

Gramsci se distingue claramente de los estudiosos coevos – temerosos de que la modernidad destruya el objeto de su ciencia (*C 11, §67, 347*) – allí donde el complejo de los hechos folclóricos no es visto en el contexto del vínculo cotidiano con el trabajo, sino reducido a «pintoresca representación de sentimientos y costumbres curiosas y raras» (*C 9, §42, 33*). Se opone a su reducción a curiosidad, a manifestación espectacular, “folclorista”, que la política cultural del fascismo impone como estrategia del consenso. El “ritmo del pensamiento” gramsciano sobre el folklore intenta una suerte de definición, primero señalándolo como «fenómeno complejo que no se deja definir brevemente» (*C 9, §15, 20*), enseguida hablando de «sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y actuar que se revelan en aquello que generalmente se llama “folklore”» (*C 11, §12, 245*, ausente en Texto A), pasaje que se abre con una referencia a la «religión popular». Más en general, Gramsci sostiene la existencia de una «“religión del pueblo”» distinta de la de los intelectuales (*C 27, §1, 203*); distingue incluso un catolicismo de los campesinos, de los pequeñoburgueses y obreros de ciudad, de las mujeres, de los intelectuales (*C 11, §13, 261-262*), pero sobre todo mues-

tra cómo eso es «un elemento del disgregado sentido común», donde en nexo religión-sentido común es mucho más «íntimo» que el nexo sentido común-filosofía (*C 11, §12, 247*). La religión actual, así como las pasadas, deja sedimentos en las costumbres y contribuye a la formación de la «"moral del pueblo"» con «imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y efectivos que los de la "moral" oficial» (*C 27, §1, 204*). Contextualmente, Gramsci profundiza la crítica a cierta publicidad superficial acerca del "derecho natural". Entre los puntos analizados, Gramsci se centra en esa «masa de opiniones "jurídicas" populares, que asumen la forma del "derecho natural" y son el "folklore" jurídico», es decir «aquel conjunto de opiniones y creencias sobre los derechos "propios" que circulan ininterrumpidamente en las masas populares, que se renuevan de continuo bajo el impulso de las condiciones reales de vida y de la espontánea confrontación entre el modo de ser de las diversas capas» (*C 27, §2, 206-207*): él muestra la influencia de la religión en estas corrientes. Además de estos elementos, también el pensamiento y la ciencia moderna con «nociones científicas y ciertas opiniones, desgajadas de su conjunto y más o menos desfiguradas, se introducen continuamente en el dominio popular y son "injertadas" en el mosaico de las tradiciones» (*C 27, §1, 204*).

Existen todos los elementos para juzgar el folklore, como el sentido común, una «concepción del mundo disgregada, incoherente, inconsecuente» (*C 8, §173, 303*) y, en otros lugares, «fragmentaria», «mecánica», «degradada», «estratificada», «ocasional». Adjetivos que califican el folklore de manera negativa, regresiva, conservadora o pasiva. Pero éste produce de manera espontánea también fragmentos positivos, progresivos, innovadores y activos en esos estratos de la población capaces de expresar verdaderos «intelectuales orgánicos». El pensamiento gramsciano les confía a ellos la tarea, trabajando en estos elementos, de actuar para transformar el contexto social determinado («bloque histórico», «consenso», «hegemonía»), introduciendo formas de nueva cultura y una nueva concepción del mundo. Reforma intelectual y moral, progreso intelectual de masa no pueden ocurrir si no es elevando calidad, competencia y saberes de un mundo subalterno, apoyándose en la capacidad autónoma y espontánea de su parte progresiva y activa, en la función educativa de una escuela que entrelace con sapiencia pensamiento crítico y prácticas del hacer, en el papel de la política-filosofía de la praxis, es decir un pensamiento "coherente

y sistemático" (*C 11, §13, 261*) que, actuando con «sociedad civil» y «sociedad política», favorece el desarrollo de un «nuevo sentido común».

«Folklore», además de aparecer en diversas notas de otro tema, es título de dos Textos B. El primero relativo a la repartición del canto popular de Rubieri (*C 5, §156, 361*), en que Gramsci confirma su propia lectura de «modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial: ahí y sólo ahí hay que buscar la "colectividad" del canto popular» (*Ibid.*). En el segundo, en polémica con Corso, que considera los «hechos folclóricos como una "prehistoria contemporánea"», Gramsci juzga esta definición «muy relativa y muy discutible [...] porque es difícil hacer la historia de las influencias que cada área ha recibido y a menudo se comparan entidades heterogéneas. El folklore, al menos en parte, es mucho más móvil y fluctuante que la lengua y los dialectos» (*C 9, §15, 20*).

GIOVANNI MIMMO BONINELLI

**Fordismo**

En los años que, tras del arresto (8 de noviembre de 1926), preceden al comienzo de la redacción de los *Cuadernos* (8 de febrero de 1929), Gramsci se vuelve consciente de la internacionalización de la cuestión meridional: la cuestión Norte-Sur adquiere carácter mundial a partir de la convicción de que, frente a un conglomerado de los Sures del mundo, que va desde el Sur de Italia hasta los países como la India y China, se yergue la modernidad innovadora y racionalizadora de los Estados Unidos. Esta convicción se forma en la mente de Gramsci también a través de la oportunidad que tuvo en la cárcel, en ciertos sentidos casuales, de amplias lecturas "americanas" o que tienen que ver con Estados Unidos, entre 1927 y 1928. Entre ellas «los dos volúmenes publicados en francés [de Ford, ndr.]: "La mia vita", "Oggi e domani"» (*LC 248*, a Tatiana, 25 de marzo de 1929). En otra carta a la cuñada Tatiana del 23 de mayo de 1927, Gramsci había escrito que «el libro de Ford *Oggi e domani* [...] me divierte mucho, porque Ford, si bien es un gran industrial, me parece muy cómico como teorizador» (*LC 88*). Es una observación significativa que, por un lado, será superada, si bien es cierto que mientras en la primera carta a Tatiana sobre su proyecto de escritura (19 de marzo de 1927) Gramsci no había hecho referencia alguna al tema «americanismo e fordismo», ese mismo tema es expresamente mencionado en los *Argomenti principali* (*C 1, p. 73*) y aún más en la citada carta a Tatiana del 25 de marzo de 1929: una señal evidente de que, a partir de

Ford y del nuevo modelo industrial que lleva su nombre, parece derivar también una problemática teórica e ideológica. Por otro lado, esa observación resulta fundamental en el enfoque gramsciano al fordismo, entendido como expresión de una filosofía social y de vida que es totalmente aplastada por la enorme productividad de las estructuras y que, en ese sentido, y únicamente en este sentido, es capaz de ejercer «hegemonía» en todo el cuerpo social.

El 20 de octubre de 1930 Gramsci le escribe muy preocupado a Tatiana acerca de la salud psicofísica de Giulia. Habla de la dificultad psicológica, además de social, para «nosotros, los europeos, todavía [...] demasiado bohemios», para estar al paso de los tiempos, caracterizados por el maquinismo que «nos tritura», entendiendo el «maquinismo en sentido general, como organización científica también del trabajo conceptual» (*LC 360*). En ese contexto Gramsci cita a Ford, que tal cual como otros «industriales americanos», «tiene un equipo de inspectores que controlan la vida privada de los empleados y les imponen cierto régimen de vida: controlan su comida, su cama, el tamaño de sus cuartos, sus horas de descanso e incluso cosas más íntimas; quien no se somete, es despedido y no recibe los 6 dólares de salario mínimo diario» (*Ivi*, *359-360*). En esa rápida descripción está contenido un núcleo esencial del razonamiento que Gramsci realiza en las notas sobre el fordismo y que luego derivarán en el célebre *Cuaderno 22*. Se podría sostener, con terminología marxiana, que con «fordismo» Gramsci se refiere a una relación social de producción y reproducción correspondiente a una relación material de producción, que es el «taylorismo»; ambos remiten o están incluidos en el modo de producción que es el americanismo, como variante o desarrollo del capitalismo. Con respecto a la época de Marx, se debe observar (como lo demuestra el pasaje citado) que Gramsci destaca cómo *en su tiempo* la relación de producción determinaba de manera consecuente un modo de reproducción social de la vida. Dicho en términos menos mecanicistas: la estrecha conexión entre el modo y las relaciones de producción y reproducción se convirtió en una de las características sobresalientes del *nuevo* capitalismo (americano-fordista).

La descripción del fordismo presupone la del taylorismo. Este último implica que el obrero, «apéndice de la máquina» (lo decía ya Marx) en la gran fábrica, sea tratado tendencialmente como una máquina. El trabajo vivo es "científicamente" estudiado, analizado, diseccionado, ato-

mizado, y como tal controlado y disciplinado de forma capilar en el momento de su erogación, para que asegure la mayor intensidad y productividad. Este «sistema Taylor» se convierte en el «sistema Taylor-Ford que crea un nuevo tipo de calificación y de oficio» cuando y en tanto es «restringido a determinadas fábricas, e incluso máquinas o momentos del proceso productivo» (*C 29, §6, 233*). Fábricas, máquinas y momentos de un tal "sistema" caracterizan precisamente una vanguardia de empresas capaces de representar el motor de toda la estructura productiva; esas empresas aplican de forma rigurosa y sistemática la organización taylorista del trabajo, asociándola a una política de altos salarios, funcional a la constitución de una «maestranza de fábrica o una escuadra de trabajo especializada orgánica y bien articulada» (*C 22, §13, 89*). Dado que el taylorismo garantiza un gran incremento de productividad, «la industria Ford» puede poner en acto una política de salarios más altos que en otras empresas, para que resulte aceptable «una discriminación, una calificación en sus obreros que las otras industrias todavía no exigen, un tipo de calificación de nuevo género, una forma de consumo de fuerza de trabajo y una cantidad de fuerza consumida en el mismo tiempo medio que son más gravosas y más extenuantes que en otras partes» (*Ivi*, *88*). Sin embargo, es un hecho que «el salario no logra compensar en todos, y que han de reconstituirse en las condiciones dadas de la sociedad tal como es» (*Ibid*.) la más intensa y gravosa explotación de la fuerza de trabajo derivada del método Taylor-Ford.

Como en el taylorismo, el cuadro que resulta del análisis gramsciano del fordismo está lleno de ambivalencias y contradicciones. En ese caso, el ritmo dialéctico es quizás aún más marcado. Gramsci plantea a la historicidad del fordismo una cuestión dilemática esencial. Merece la pena leer por completo el siguiente pasaje: «se presenta el problema: si el tipo de industria y de organización del trabajo y de la producción propio de Ford es "racional", esto es, si puede y debe generalizarse o si por el contrario se trata de un fenómeno morboso que hay que combatir con la fuerza sindical y con la legislación. Es decir, si es posible, con la presión material y moral de la sociedad y del Estado, conducir a los obreros como masa a sufrir todo el proceso de transformación psicofísica para obtener que el tipo medio del obrero Ford se convierta en el tipo medio del obrero moderno o si esto es imposible porque conduciría a la degeneración física y al deterioro de la raza, destruyendo toda fuerza de trabajo. Parece

posible responder que el método Ford es "racional", o sea que debe generalizarse, pero que para ello es necesario un proceso largo, en el que se produzca un cambio de las condiciones sociales y un cambio de las costumbres y hábitos individuales, lo que no puede suceder únicamente con la "coerción", sino sólo con una combinación de coerción (autodisciplina) y de persuasión, también bajo la forma de altos salarios, o sea de posibilidades de mejor nivel de vida, o quizá, más exactamente, de posibilidades de realizar el nivel de vida adecuado a los nuevos modos de producción y de trabajo, que exigen un particular dispendio de energías musculares y nerviosas» (*Ivi*, *88-89*). El pasaje está claro, no requiere particulares comentarios, excepto que a propósito de un punto, muy delicado, donde Gramsci habla de «coerción» y «autodisciplina», que se tiene que enfrentar a partir del largo proceso de mutación que debería permitir la generalización y la adquisición de "racionalidad" por parte del método Ford. ¿A dónde lleva este proceso? Por un lado, el desarrollo del pasaje citado hace pensar en una meta interna en el modo capitalista de producción, por tanto, no en rupturas revolucionarias; por el otro lado, el pensamiento de Gramsci, como se deduce del conjunto de los *Cuadernos*, no deja lugar a dudas: «una combinación de coerción (autodisciplina) y de persuasión» no es compatible con el capitalismo (*Ivi*, *89*). La autodisciplina es el resultado práctico de la conciencia de clase obrera, es la premisa esencial del socialismo, como síntesis vivida de «espontaneidad y dirección consciente» (*C 3*, *§48, 51*). Sin embargo, de ser así, surge entonces otra pregunta: el método Ford, ¿tiene que *cambiarse* a sí mismo, y cómo, para poder transitar hacia un modo de producción diferente y convertirse en palanca productiva, si fuera posible, de una estructura que tiene como línea de meta la «sociedad regulada»? Gramsci, como por lo demás ya había hecho Marx, nunca describe la «taberna del porvenir». La transición es una cuestión dialéctica.

La parte central del *Cuaderno 22*, desde el *C 22, §8* hasta el *C 22, §13* transcribe y organiza notas o pasajes del *Cuaderno 1*, *Cuaderno 4*, (y *Cuaderno 9*) Es una elaboración compleja y de interpretación no siempre fácil y unívoca. Su pensamiento se ha vuelto más claro y maduro – a veces menos incisivo – aunque más orgánico con respecto a la primera redacción. Gramsci se mide con un proceso de desarrollo de alcance mundial, recién nacido, del cual forman parte el taylorismo, el fordismo, el americanismo. Condiciones de partida, marco de referencia, horizonte futuro están dentro del

modo capitalista de producción, que, sin embargo, es estructuralmente contradictorio, tiene en su ADN el potencial dialéctico de su superación. Desde el punto de vista económico y social el análisis del fordismo es el más inmediatamente relevante. Son muchos los puntos importantes que hacen de este fenómeno una base de renovación y de dinamismo (incluso más que de estabilidad) del sistema; sin embargo, hay también motivos de debilidad. El combate teórico que Gramsci conduce en este análisis es arduo, porque debe dar cuenta tanto de la magnitud revolucionaria del fordismo, dentro del capitalismo, como de su caducidad, también ella revolucionaria, pero en un sentido diverso. Está en juego la formación de un "hombre nuevo", que hoy es nuevo solo en potencia. Lo que es verdaderamente nuevo en el "moderno" capitalismo es la muerte del viejo. «Hay que estudiar las iniciativas "puritanas" de los industriales americanos tipo Ford. Es cierto que estos no se preocupan de la "humanidad", de la "espiritualidad" del trabajador, que inmediatamente es aplastada. Esta "humanidad y espiritualidad" [...] era máxima en el artesanado, en el "demiurgo", cuando la personalidad del trabajador se reflejaba toda ella en el objeto creado, cuando era aún muy fuerte el vínculo entre arte y trabajo. Pero precisamente contra este "humanismo" lucha el nuevo industrialismo» (*C 22, §11, 82*). El método Ford actúa sobre el proceso reproductivo de la fuerza de trabajo primero que nada con la política del alto salario, que sin embargo es muy frágil, tanto porque la compensación que este promete respecto al agotamiento psicofísico es demasiado débil, y los obreros escapan, como porque «es de dos filos», haciendo entrever al trabajador exigencias y libertades que deben más bien ser conculcadas (a través del prohibicionismo, así como el freno a todo abuso o irregularidad sexual) para garantizar «la eficiencia física», es decir «muscular-nerviosa» del trabajador. «Los intentos hechos por Ford de intervenir, con un cuerpo de inspectores, en la vida privada de sus empleados» representan por esto una necesidad profunda del sistema, hasta proponerse como un modelo que se amplía a «ideología estatal». Una política tal, sin embargo, tiene el aliento corto, porque tiene la única finalidad «de conservar, fuera del trabajo, cierto equilibrio psicofísico que impida el colapso fisiológico del trabajador, exprimido por el nuevo método de producción». Puritanismo respecto a las masas obreras y a las tendencias libertinas de la burguesía determinan en la sociedad cierta «separación que [...] se irá acentuando

cada vez más», constituyendo «el hecho más notable del fenómeno americano» (*Ivi, 82-83*).

La «racionalización de la producción y del trabajo» es el fruto del método Ford, o Taylor-Ford. Gramsci advierte que no deben tomarse a la ligera las iniciativas "puritanas" de los industriales fordistas, adecuadas para las «necesidades del nuevo método de trabajo» taylorista. Juntas representan un enorme «esfuerzo», «el mayor esfuerzo colectivo que se haya realizado hasta ahora para crear [...] un tipo nuevo de trabajador y de hombre». Hemos visto cómo esto implica la destrucción del viejo humanismo. El «cinismo brutal» califica ideales-tipo como el tayloriano «"gorila amaestrado"», el cual, aunque ilusorio, expresa «el fin de la sociedad americana» (*Ivi, 81-82*). La cuestión del fordismo abarca una pluralidad de relaciones, temporales y espaciales, que a su vez abarcan el nexo estructura-superestructura o, en términos más gramscianos, producción, política y cultura. El interrogativo al que hicimos referencia (cómo debe y puede cambiar) debe ser canalizado en un contexto complejo, a partir del reconocimiento de su objetividad.

La "modernización" que el fordismo realiza viene de lejos, responde a una necesidad económica apremiante – cuestión de vida o de muerte – para las suertes del moderno capitalismo: «Toda la actividad industrial de Henry Ford se puede estudiar desde este punto de vista: una lucha continua, incesante, para escapar a la ley de la caída de la tasa de ganancia, manteniendo una posición de superioridad sobre sus competidores. Ford tuvo que salir del campo estrictamente industrial de la producción para organizar también los transportes y la distribución de su mercancía» (*C 10 II, §36, 171*). En *C 10 §II, 41, 179* este tema se afronta más analíticamente. Económicamente, se presenta a Ford la pesadilla de la coyuntura con «¡[...] las dos crisis de la Bolsa de Nueva York que pusieron un freno a la construcción de los automóviles! Todo el optimismo de su visión industrial quedó destruido de un golpe y será difícil hacerlo renacer» (*LC 362*, a Tatiana, 4 de noviembre de 1930). Sin embargo, Gramsci sabe bien que el fordismo tiene piernas para caminar también en la adversidad de la crisis. La fuerza del modelo que este expresa no se limita a la situación americana, sino que se desborda en el mundo entero. Gramsci guarda una atención particular a la relación con el fascismo (que introduce el sistema Bedaux). Aquí bastará hacer referencia a cómo, según Gramsci, «en Italia hemos tenido un inicio de fanfarria fordística (exaltación de la gran ciudad – la gran Milán et-

cétera)» (*C 1, §61, 136*) y a la idealización que el fordismo arrastra consigo. Significativo es en este sentido el breve *C 7, §27*: «*Graziadei y el país de la Cucaña*. Ver en *Gog de Papini* (entrevista con Ford, p. 24) las palabras atribuidas a Ford: "Fabricar sin ningún obrero un número cada vez mayor de objetos que no cuesten casi nada"» (*C 7, §27, 165*).

El punto clave, que es fundamental para Gramsci, es la novedad productiva y reproductiva activada por el taylorismo-fordismo y acorde con la "revolución pasiva" americanista, confrontada con las perspectivas revolucionarias-socialistas abiertas por el Octubre soviético. El fordismo apunta a lograr un «equilibrio psicofísico» del nuevo tipo de trabajador, el obrero masa, que sin embargo, en las condiciones dadas del modelo capitalista de producción, no puede «ser sino puramente exterior y mecánico». Gramsci observa: el equilibrio «podrá volverse interior si es propuesto por el trabajador mismo y no impuesto desde afuera, por una nueva forma de sociedad, con medios apropiados y originales» (*C 22, §11, 82*). En el ámbito del experimento soviético, las posiciones más acreditadas con respecto a la apropiación socialista del modelo americano-fordista son las de «León Davidovich» (Trotski), cuyas «preocupaciones eran justas, pero las soluciones prácticas eran profundamente erradas». Según Gramsci, «la tendencia de León Davidovich [...] consistía en la "demasiado" resuelta (por lo tanto no racionalizada) voluntad de dar la supremacía, en la vida nacional, a la industria y a los métodos industriales, de acelerar, con medios coercitivos exteriores, la disciplina y el orden en la producción, de adecuar las costumbres a las necesidades del trabajo» (*Ivi, 81*). Estamos aquí en el umbral de una cuestión dramática, nunca resuelta, que el "socialismo real" se llevará consigo hasta la tumba, es decir su incapacidad (subjetiva) o imposibilidad (objetiva) de traducir la coerción americano-fordista del modo de producir, vivir y sentir del obrero (revolución pasiva) en auto coerción o disciplina interior (reforma moral e intelectual socialista, promovida por los trabajadores).

GIORGIO BARATTA

**Gran política, pequeña política**

La formulación gramsciana del concepto de política – o, más precisamente, del que él llama repetidamente «ciencia de la política», sirviéndose siempre positivamente del término – es ciertamente una de las más importantes contribuciones teóricas presentes en los *Cuadernos*. Se puede inclusive decir que reside aquí la principal contribución teórica de Gramsci

a la filosofía de la praxis, es decir, al marxismo. Esta peculiar definición de la política encuentra su expresión más clara cuando Gramsci afirma: «La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que no existe una "naturaleza humana" abstracta, fija e inmutable [...] sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas [...] Por tanto, la ciencia política debe ser concebida en su contenido concreto (y también en su formulación lógica) como un organismo en desarrollo» (*C 13, §20, 48*). Es en el marco de esta historización radical de la ciencia política que Gramsci nos presenta las muchas determinaciones que, a su entender, constituyen la esfera de la práctica política (o, en su expresión, del «arte político»), entre las cuales, entre muchas otras, se puede recordar la relación entre gobernantes y gobernados, entre coerción y consenso, entre lo económico-corporativo y lo ético-político, entre estructura y superestructura, etc.

Según Gramsci, un puesto relevante entre estas determinaciones está ocupado por la pareja conceptual gran política-pequeña política. Se trata de una pareja que sirve no solo para definir segmentos decisivos del concepto general de política, sino que también aparece como momento clave de lo que Gramsci llama «análisis de las situaciones» o de las «relaciones de fuerza». El predominio de una u otra forma de hacer política, es decir, de la pequeña o de la gran política, es un elemento decisivo para valorar qué clase o grupo de clases ejerce el dominio o la hegemonía en una situación concreta y de qué modo lo hace. Gramsci define así esta pareja conceptual: «Gran política (alta política)-pequeña política (política del día por día, política parlamentaria, de corredor, de intriga). La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. La pequeña política [comprende, NdA] las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida por las luchas de preeminencia entre las diversas facciones de una misma clase política» (*C 13, §5, 20*). Si recordamos el concepto gramsciano de «catarsis», podremos decir que solo la gran política alcanza el «momento catártico», o sea, el paso de lo particular a lo universal, del momento económico-corporativo al ético-político, de la necesidad a la libertad. Pero no debe olvidarse que para Gramsci es

«gran política el tratar de excluir la gran política del ámbito interno de la vida estatal y reducir todo a pequeña política» (*Ibid.*). En otras palabras: si para las clases subalternas el predominio de la pequeña política es siempre índice de derrota, de subordinación, este predominio puede ser – y a menudo efectivamente es – la condición de la supremacía de las clases dominantes.

La distinción entre pequeña política y gran política aparece por primera vez en los *Cuadernos* en un Texto B, que concierne no a la política *tout court*, sino al arte. En el comentario sobre un autor que Gramsci considera un "sobrino del padre Bresciani", o sea, Enrico Corradini, se dice que este último «parece hacer una distinción entre "pequeña política" y "gran política" en las "tesis" contenidas en las obras de arte» (*C 5, §27, 269*). Aquí la pequeña política parece ser para Gramsci «intrusión de elementos extra-artísticos, sean estos de carácter elevado o bajo», «de oratoria para fines prácticos», mientras que la gran política se manifestaría cuando se hace «"arte"» real y verdadero (*Ibid.*). La pareja gran política-pequeña política se aplica también a la acción de los intelectuales. A pesar de críticas firmes acerca del modo en que Croce se empeña en evitar que «los intelectuales [...] se rebajen al nivel de las masas», o sea, a garantizar que permanezcan «gobernantes y no gobernados», Gramsci reconoce que, a pesar de esta postura atrasada, «Croce [...] representa la gran política contra la pequeña política, el maquiavelismo de Maquiavelo contra el maquiavelismo de Stenterello» (*C 10 I, §1, 117*). En otras palabras: la distinción entre pequeña y gran política no significa necesariamente una distinción entre progreso y reacción. Estamos también aquí ante una distinción que debe ser valorada en cada situación concreta. La gran política de las clases dirigentes y de sus intelectuales no consiste solamente en garantizar que todo devenga pequeña política: en ciertos contextos concretos, también las clases dirigentes están constreñidas a hacer (o al menos tratar de hacer) gran política propiamente dicha.

En dos pasajes la distinción es utilizada para individuar hechos históricos concretos. En un largo párrafo donde analiza la relación entre historia nacional e historia universal y donde discute las ideas de Croce, Gramsci comenta un libro de Raffaele Ciasca y lo resume así: «al mismo tiempo que da la prueba de que existían en Italia los mismos problemas impelentes que en la Francia del antiguo régimen y una fuerza social que interpretaba y representaba tales problemas en el mismo sen-

tido francés, da también la prueba de que tales fuerzas eran escasas *y los problemas se mantenían al nivel de la "pequeña política"*» (*C 10 II, §61, 232-233*, las cursivas son mías). Quizás todavía más importante es el párrafo donde Gramsci, remitiéndose a Maquiavelo, se sirve de la pareja en cuestión para analizar el Renacimiento italiano. En efecto, Gramsci dice: «A propósito del Renacimiento, de Lorenzo de Medici etcétera, cuestión de "gran política y de pequeña política", política creativa y política de equilibrio, de conservación, aunque se trate de conservar una situación miserable [...] los italianos del Renacimiento no han sido nunca "volubles", más bien seguramente hay que distinguir entre la gran política que los italianos hacían en el "exterior" como fuerza cosmopolita (mientras la función cosmopolita duró) y la pequeña política del interior, la pequeña diplomacia, la estrechez de los programas etcétera, por consiguiente la debilidad de conciencia nacional que habría exigido una actividad audaz y de confianza en las fuerzas populares-nacionales. Concluido el período de la función cosmopolita, quedó el de la "pequeña política" en el interior, el esfuerzo desmedido para impedir cualquier cambio radical» (*C 15, §72, 240*). La pareja conceptual pequeña política-gran política aparece así no solamente como una contribución esencial para caracterizar la esfera de la práctica política, sino también como un instrumento para analizar relaciones de fuerza en situaciones concretas.

CARLOS NELSON COUTINHO

**Guerra de movimiento**

La guerra de movimiento, o guerra de maniobra – metáfora de una lucha revolucionaria del siglo XIX e inadecuada para las sociedades desarrolladas de Occidente –, es considerada por Gramsci una forma inadecuada de conflicto político moderno. En su formulación principal, provista por Lev Davidovic Bronstein (Trotsky), la guerra de movimiento es «el reflejo de las condiciones generales-económico-culturales-sociales de un país en el que los cuadros de la vida nacional son embrionarios y desligados y no pueden convertirse en "trinchera o fortaleza"» (*C 7, §16, 156*). La persistencia del choque entre las partes sociales a la que alude Trotsky en su teoría de la "revolución permanente" no puede explicarse por la idea de la guerra de movimiento; Gramsci sostiene, de hecho, que el conflicto social en Occidente no se expresa en una guerra de maniobra librada en campo abierto. La analogía con las guerras napoleónicas es inadecuada para comprender la verdadera

naturaleza del conflicto social (y militar) contemporáneo. La permanencia del conflicto político se expresa de hecho a través de una negociación constante de las posiciones políticas entre grupos y clases, especialmente en las sociedades de posguerra. En política hay una guerra de movimiento, o guerra de maniobra, cuando se trata de conquistar posiciones no decisivas y no es posible movilizar todos los recursos de los aparatos de la hegemonía y del Estado. Cuando estas posiciones han perdido su valor, y solo aquellas decisivas tienen importancia, dice Gramsci, entonces se pasa a la guerra de asedio o de posiciones (*C 6, §138, 105*).

Por este error de valoración, el juicio sobre Trotsky es despiadado: «Bronstein, que parecía un "occidentalista" era por el contrario un cosmopolita, o sea superficialmente nacional y superficialmente occidentalista o europeo» (*C 7, §16, 156*). Como cosmopolita, Trotsky asumió «el punto de vista de las clases cultas europeas» (*C 11, §20, 279*); confundió así la necesidad del desarrollo nacional de la Rusia bolchevique, la necesidad de crear las condiciones para una guerra de maniobra entre las clases sociales en la naciente sociedad socialista, con el espejismo cosmopolita de alargar tal conflicto indefinidamente. El punto de vista de Trotsky sobre la guerra de movimiento es típicamente "oriental" («En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa»: *C 7, §16, 157*). Lo que a Trotsky escapa es que en Occidente existe una fuerte relación entre el Estado y la sociedad civil; el Estado es una trinchera avanzada en el cuerpo de una sociedad civil robusta compuesta por una «cadena de fortalezas y de casamatas» (*Ibid.*). Sin olvidar que la guerra de movimiento se inspiró en un modelo "espontaneísta" de la lucha política generalizada en la izquierda comunista alemana y en el sindicalismo con ascendencia anarquista de la Francia de la época, en otras palabras, Rosa Luxemburgo y Georges Sorel (*Ibid.*).

Sin embargo, Gramsci no tiene la intención de liquidar la idea de "movimiento" en la lucha política. Su razonamiento se centra en los *fundamentos* y los *objetivos* de tal movimiento, que no puede permanecer prisionero del "inmediatismo", es decir, a lo que tiene de artefacto, arbitrario, aventurero e históricamente no necesario todo movimiento. «Que en todo movimiento "espontáneo" hay un elemento primitivo de dirección consciente, de disciplina, es algo demostrado indirectamente por el hecho de que existen corrientes y grupos que sostienen la espontaneidad como método» (*C 3, §48, 52*). Pero la espontaneidad, agre-

ga Gramsci, debe ser "educada" y hacerse homogénea a la teoría moderna del "Príncipe". Tal trabajo de educación no tiene en Gramsci nada de coercitivo y de paternalista: en el ámbito de esta teoría, el movimiento es el elemento característico de la construcción de «un elemento de sociedad complejo en el cual ya tiene principio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción» (*C 13, §1, 15*). El peligro constante, subestimado por Trotsky, es que sin este *telos* inmanente, el movimiento no produce ninguna forma de complejidad social y termina por dispersarse y agotarse (*Ibid.*). Tener conciencia de los recursos y los límites del movimiento en la «ciencia política» moderna significa, en cambio, pensar en una «voluntad colectiva» que crea *ex novo* «una experiencia histórica real y universalmente conocida» (*Ivi, 16*), consciente de la transformación de las relaciones de fuerza en una sociedad que ha conocido la industrialización y la lucha de clases, incluso si mantiene una relación directa y esencial con el «campo militar» (a la luz de lo cual se puede decir que la guerra de movimiento tiene una correspondencia exacta en la lucha política). En la concepción trotskista de la guerra de movimiento existe una sobreestimación del concepto de movimiento que corresponde paradójicamente a su neutralización. Este resultado deriva de la incomprensión del significado histórico y conceptual del jacobinismo, en particular por parte de Sorel (*Ivi*, *14*). En la interpretación de este autor, y en el uso de la tradición que de él se originó, prevalece una interpretación "abstracta" del jacobinismo, limitada a los aspectos fanáticos de la acción política. La teoría de la política como guerra de movimiento se inspira en la misma abstracción cuando propone espontaneidad sin dirección política y se refugia en la explicación de un movimiento político negando la existencia de un propósito inmanente determinado por una voluntad política específica.

A la luz de estas consideraciones, Gramsci establece las condiciones para una nueva historia de la guerra de movimiento. En la base está el concepto de "revolución permanente", «surgido antes de 1848, como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas desde 1789 hasta el Termidor» (*C 13, §7, 22*). En el período posterior a 1870, con la expansión colonial europea, los parámetros generales de la época mercantilista cambiaron radicalmente; la organización política y social de los Estados europeos deviene más compleja y la «fórmula del cuarenta y ocho» de la revolución permanente es superada

en la ciencia política por la fórmula de «"hegemonía civil"» (*Ibid.*). La inadecuación del concepto de guerra de movimiento se revela solo para los Estados modernos y «no para los países atrasados y para las colonias, donde aún están vigentes las formas que en otras partes han sido superadas y se han vuelto anacrónicas» (*Ibid.*).

Asimismo, la historia política italiana puede leerse a partir de la relación entre la ciencia política y el campo militar, y en particular a través de la relación entre la guerra de movimiento y el jacobinismo. Gramsci demuestra que las élites del *Risorgimento* pensaban en la política de unificación nacional en términos de guerra de movimiento, inadecuada para liberar al país de los austriacos. En este punto medimos los fracasos de Mazzini (cuyo programa estaba «demasiado "determinado" y concreto en sentido republicano y unitario»: *C 17, §28, 321*) y de Gioberti (cuyo programa, se acercaba todavía «al tipo de jacobino tal como era necesario para la Italia de entonces»: *Ibid.*). Ambos razonaron a partir de una idea de Italia que existía antes de su formación. En cambio, lo que se habría necesitado era: «1] un fuerte partido italiano homogéneo y coherente; 2] que este partido tuviese un programa concreto y especificado; 3] que tal programa fuese compartido con las grandes masas populares (que entonces no podían ser sino agrarias) y las hubiese educado para levantarse "simultáneamente" en todo el país. Sólo la profundidad popular del movimiento y la simultaneidad podían hacer posible la derrota del ejército austriaco y de sus auxiliares» (*Ibid.*). La guerra de movimiento predicada por Mazzini no respetó ninguna de estas tres prerrogativas, que para Gramsci resumen las características de una política nacional moderna. La inadecuación del concepto mazziniano de guerra de movimiento, a partir del momento "jacobino" de la política de Gioberti, fueron los mayores responsables de la "revolución pasiva" que condujo posteriormente a un cierto tipo de unificación del país. El propio Crispi, agrega Gramsci, debe ser considerado un jacobino «en el sentido peyorativo» del término (*C 10 II, §61, 233*), por lo que respecta a su política imperialista. En este caso, su jacobinismo pretendía conducir una guerra de movimiento en el tablero de ajedrez colonial africano de acuerdo con cierto plan, ignorando que no poseía las premisas capitalistas necesarias para la empresa. Luego, Crispi decidió centrarse en la «pasión popular de los rurales ciegamente orientados hacia la propiedad de la tierra: se trató de una necesidad de política interna que resolver, desviando su solución al infinito» (*C*

*19, §24, 393-394*). La aberración de tal política imperialista empeora así por la abstracción de las premisas políticas y por un concepto militar defensivo incompatible con las pretensiones de una guerra de movimiento. El resultado del aventurerismo colonial de Crispi fue desviar recursos esenciales para las políticas de unificación en Italia hacia África, destruyendo así las premisas de su jacobinismo: creando las condiciones para la realización y maduración de un Estado unitario.

La abstracción y la total incapacidad para definir las relaciones de poder reales de una teoría política entendida como una guerra de movimiento encuentra una mayor articulación en el análisis de la relación entre la técnica militar, la lucha política y la guerra. La idea de Gramsci de que el proyecto jacobino de expansión colonial en el lado italiano no tenía la base capitalista para perdurar se deriva del análisis de esta relación; sin embargo, la «transformación del arte política» después de la Primera Guerra Mundial no nace de la mera ecuación entre la potencia económica de un Estado y su fuerza militar. «Hasta la guerra mundial la técnica militar era una simple aplicación especializada de la técnica general y por lo tanto el poderío militar de un Estado o de un grupo de Estados [...] podía ser calculado con exactitud casi matemática sobre la base del poder económico [...] Desde la guerra mundial en adelante este cálculo ya no resulta posible, [...] y ello constituye la más formidable incógnita de la actual situación político-militar» (*C 13, §28, 68*). La de Gramsci es una observación de fundamental importancia porque cancela cualquier posibilidad de análisis economicista de la política y de la guerra y propone una interpretación original de la propia Rusia posrevolucionaria. Al interior de la transformación de la guerra de movimiento en guerra de posiciones, de hecho, un análisis económico carecería por completo de la comprensión de las razones por las cuales la revolución triunfó en Rusia. Las tropas guiadas por Trotsky eran ciertamente inferiores (militar y económicamente) respecto a las tropas aliadas que de 1919 a 1921 habían intentado eliminar al régimen bolchevique. Para Gramsci también la victoria militar de la revolución había sido producto de una extraordinaria intuición política de Lenin: «Ilich era profundamente nacional y profundamente europeo [...] comprendió que era preciso un cambio de la guerra de maniobras, aplicada victoriosamente en Oriente en el 17, a la guerra de posiciones que era la única posible en Occidente, donde [...] en un breve espacio los ejércitos podían acumular inmensas cantidades de

municiones, donde los cuadros sociales eran capaces todavía por sí solos de constituirse en trincheras bien aprovisionadas de municiones» (*C 7, §16, 156-157*). La de 1921 había sido una victoria que había sido capaz de interpretar la transformación de la guerra a la altura de una política moderna, incluso si la intuición de Lenin no había seguido más. De cualquier modo, había demostrado que la transformación del arte político no dependía de la del arte militar.

Otro terreno de análisis sobre la guerra de movimiento es aquella de la política económica: «La libre competencia y el libre cambio corresponderían a la guerra de movimiento», mientras que la guerra de posición, que debe entenderse en términos de revolución pasiva, está representada por las políticas corporativas adoptadas por el fascismo y, anteriormente, por las clases dirigentes que gestionaron la unificación italiana (*C 10 I, §9, 130*). El objetivo polémico es la reconstrucción crociana de la historia europea, según la cual después de 1848 las clases dirigentes continentales habrían adoptado una política "reformista" que dosificaba elementos de avance económico e instancias de las viejas clases feudales destinadas a evitar la reforma agraria para que las masas populares no atravesaran por nuevas fases "revolucionarias". En este caso, la intervención directa del Estado en los asuntos económicos se interpretaría como una mediación necesaria entre intereses en conflicto. Las políticas económicas liberales constituirían al contrario un ataque a los privilegios constituidos, la negación de la intervención estatal en la economía y una preferencia por la autonomía de la sociedad civil en la gestión de sus intereses. En realidad, agrega Gramsci, «el librecambismo es una "reglamentación" de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva» (*C 13, §18, 41*), es «un programa político, destinado a cambiar [...] el personal dirigente de un Estado y el programa económico del Estado mismo, o sea a cambiar la distribución de la renta nacional» (*Ibid.*). La diferencia entre liberalismo y fascismo viene nuevamente interpretada en términos del conflicto entre la guerra de movimientos y la guerra de posiciones. Aunque en este caso, como por la teoría del partido político, se trata de un conflicto por la hegemonía, por lo tanto, una lucha entre las «trincheras» y las «casamatas» de la sociedad civil por la conquista del poder. Si anteriormente el papel decisivo de la política se atribuía a la guerra y la fortaleza económica del Estado, en este último caso se atribuye a la economía. Este no es el caso, concluye Gramsci, porque el conflicto sobre las políticas econó-

micas también debe entenderse como una lucha por la hegemonía y como construcción de un "bloque social" (*Ivi, 46*).

ROBERTO CICCARELLI

**Guerra de posición**

La riqueza polisémica del concepto de guerra de posición es significativa en el método gramsciano: tiene un valor descriptivo y gnoseológico y registra la transformación del arte militar al aplicarlo a la ciencia política, convirtiéndose en los *Cuadernos* en uno de los principales instrumentos usados por la filosofía de la praxis para definir la modalidad a través de la cual se afirma la lucha y la organización de las clases y para describir las principales estrategias militares adoptadas por los ejércitos modernos en la Primera Guerra Mundial. Respecto a la guerra de movimiento, la guerra de posición es preparada minuciosamente por los Estados y las clases sociales durante el tiempo de paz (*C 10 I, §9, 130*). Para Gramsci la guerra de posición no tiene lugar solo en tiempos de guerra, entre las trincheras construidas en 1914-1918 en el frente franco-alemán e italiano-austriaco, sino que es la expresión del "asedio recíproco" entre las clases que tiene lugar constantemente en todas las modernas sociedades capitalistas (*C 13, §24, 61-62*).

La acumulación de recursos económicos, sociales y políticos necesarios para la conquista por parte de las clases subordinadas de las fortalezas ideológicas creadas por las clases dominantes, así como la destrucción del «frente» creado por las trincheras del ejército enemigo son prerrogativas de la política moderna: «La estructura masiva de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales cuanto como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte político, lo que las "trincheras" y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones: hacen solamente "parcial" el elemento del movimiento que antes era "toda" la guerra» (*C 13, §7, 22*). Todos los conflictos político-militares que ocurrieron entre 1848 y 1918 se vieron afectados por el advenimiento de la nueva guerra de posición. Los ejércitos que se han enfrentado en estos setenta años han luchado con armas, pero también con los recursos humanos, técnicos y sociales puestos a disposición por la ampliación masiva de la producción industrial. Respecto a la época moderna del arte militar, donde las masas también eran importantes, la guerra de posición involucra a toda la población del Estado-nación, por las necesidades relacionadas con el suministro de tropas al frente, pero también por

la producción y la movilización político-ideológica de tales recursos. Por esta razón, para Gramsci la ciencia política, como la estrategia militar entre los siglos XIX y XX, puede considerarse en última instancia la expresión de la misma guerra de posición.

El que mejor entendió la naturaleza política de la guerra de posición moderna ha sido Lenin. En comparación con Trotsky, teórico de la guerra de movimiento, en opinión de Gramsci Lenin «comprendió que era preciso un cambio de la guerra de maniobras, aplicada victoriosamente en Oriente en el 17, a la guerra de posiciones que era la única posible en Occidente» (*C 7, §16, 157*). Desde un punto de vista estrictamente militar, la intuición de Lenin recogió el elemento empírico del nuevo tipo de guerra: «en un breve espacio los ejércitos podían acumular inmensas cantidades de municiones, donde los cuadros sociales eran capaces todavía por sí solos de constituirse en trincheras bien aprovisionadas de municiones» (*Ibid.*). Desde un punto de vista político, Lenin sostuvo que la confrontación militar en las trincheras aludía a un modelo de conflicto totalmente diferente, la lucha por la hegemonía. La contribución teórica de Lenin en este punto es fundamental: la guerra de posición permite, de hecho, la «realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico» (*C 10 II, §12, 146*). A pesar de no haber tenido tiempo de profundizar el trabajo sobre el nuevo concepto de guerra de posición, Lenin entendió la "misión nacional" de la política, que «exigía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de trinchera y de fortaleza representados por los elementos de la sociedad civil» (*C 7, §16, 157*). En opinión de Gramsci, es la sociedad civil (parte del "Estado integral") la que constituye el terreno de batalla político-militar en el que las clases actúan en sus respectivas relaciones de fuerza. El objetivo de este choque es la construcción, o transformación, de «un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento» (*C 10 II, §12, 146*).

Un elemento determinante de la guerra de posición es la gran masa de hombres que participaron en operaciones militares en los diversos frentes. Para Gramsci la guerra de posición requiere enormes sacrificios a inmensas masas de la población e involucra todas las áreas de la vida asociada en la relación de poder que tie-

ne como protagonistas a los «dirigentes» y los «dirigidos». La guerra de posición es por tanto el momento más importante del último ciclo de la historia política europea analizado por Gramsci. «En la Europa de 1789 a [1814] se dio una guerra de movimientos (política) en la Revolución Francesa y una larga guerra de posiciones desde 1815 hasta 1870». Después de la Primera Guerra Mundial, «la guerra de movimientos se ha dado políticamente desde marzo de 1917 hasta marzo de 1921» (período correspondiente a la revolución bolchevique en Rusia y la guerra civil que le siguió), «y le ha seguido una guerra de posiciones cuyo representante, además de práctico (para Italia), ideológico, para Europa, es el fascismo» (*C 10 I, §9, 130*). Esta reconstrucción tiene un objetivo polémico: el Croce de la *Historia de Europa del siglo XIX* y de la *Historia de Italia de 1871 a 1915*. El uso histórico del concepto de guerra de posición le permite a Gramsci identificar el "momento ideológico" de la historia crociana y rastrear las características esenciales del ciclo político indicado anteriormente. Para Gramsci, la lectura crociana de la historia en términos culturales y ético-políticos no captura el elemento conflictivo que condujo a la formación del orden político europeo.

El análisis de la restauración del orden después de los disturbios de la Revolución francesa y de la aventura napoleónica, después de la revolución europea de 1870 (que tuvo en la Comuna de París el momento político más "visionario"), o después del final de la Primera Guerra Mundial, que condujo al surgimiento del fascismo en Italia, le permite a Gramsci identificar una nueva fase de la guerra de posición, la económica. La restauración obedeció, en opinión de Gramsci, a la necesidad de gestionar la transformación de la estructura económica en términos *reformistas*. El objetivo político de la reforma económica liberal era evitar «cataclismos radicales y destructivos en forma exterminadora» del sistema social, lo que dañaría la hegemonía existente. En opinión de Gramsci, el fascismo y su economía "corporativista" sería una nueva forma de «revolución pasiva» desarrollada por las clases dominantes italianas para neutralizar el riesgo de una crisis económica desastrosa y la consecuente precipitación del conflicto social (*C 8, §236, 344*). La guerra de posición es la forma esencial en la que se da la revolución pasiva del liberalismo del siglo XIX, primero y del fascismo del siglo XX, después. En este sentido, para Gramsci la Revolución francesa debe entenderse como una guerra de movimiento que

sería seguida por la larga guerra de posición del liberalismo. La revolución bolchevique es otra forma de guerra de maniobra, seguida de la nueva guerra de posición europea inaugurada por el advenimiento del fascismo italiano.

La noción de guerra de posición interactúa directamente con las principales categorías del pensamiento político gramsciano, caracterizando sus momentos esenciales y orientando su análisis histórico, partiendo por el concepto de «hegemonía», resultado de una acción intelectual, moral y política de los dirigentes. Analizando la vida estatal italiana, esta acción revela toda su complejidad y, en el caso histórico en cuestión, su fracaso sustancial. La clase dirigente italiana se caracteriza por el transformismo, es decir, «por la elaboración de una clase dirigente cada vez más numerosa en los cuadros establecidos por los moderados después de 1848 y la caída de las utopías neogüelfas y federalistas, con la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos en su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados e incluso de los adversarios y que parecían irreconciliablemente enemigos» (*C 19, §24, 387*). En Italia, agrega Gramsci, la dirección política se convirtió en un aspecto del dominio, «en cuanto que la absorción de las élites de los grupos enemigos conduce a la decapitación de éstos y a su aniquilamiento durante un período a menudo muy largo» (*Ibid.*). La solución italiana durante el *Risorgimento* fue posible gracias a la «"revolución sin revolución"», o revolución pasiva, que permitió la formación de una clase dirigente y el logro de la unificación del país. Se trata de un proceso que lleva a una serie de grupos "dirigidos" a convertirse en "dirigentes", a través de un proceso "molecular", en cuya base hay un grupo con una alta «concentración orgánica» de intelectuales moderados (*Ivi, 388*).

Esta dinámica, analizada en la historia de los intelectuales italianos, se amplía y generaliza. El advenimiento del fascismo en Italia pasó a construir una nueva forma de revolución pasiva. El éxito de esta lucha ha sido el resultado de una guerra de posiciones librada durante medio siglo entre las trincheras y las casamatas de la sociedad italiana. La consolidación de esta hegemonía ha promovido la victoria de la revolución pasiva también en Alemania: Gramsci cita a Antonio Labriola cuando describe la guerra de posición en este país. A pesar del gran desarrollo capitalista, de hecho, la hegemonía burguesa ha coexistido con el viejo régimen de los *Junker*, dejando «subsistir una parte de su fachada tras la cual ocultar su propio dominio real» (*C 19, §24, 405*).

La revolución pasiva, por lo tanto, también surge de la derrota de las políticas napoleónicas y, por lo tanto, de la guerra del movimiento en Europa, de la derrota del espíritu jacobino, para Gramsci vinculado a la afirmación de la guerra del movimiento: «audaz, temerario, está ciertamente ligado a la hegemonía ejercida durante tanto tiempo por Francia en Europa». Las «guerras de Napoleón, por el contrario, con la enorme destrucción de hombres, [...] debilitaron no solo la energía política militante francesa, sino también la de las otras naciones, si bien intelectualmente fueron tan fecundas para la renovación de Europa» (*Ibid.*). El mismo proceso tiene lugar en Inglaterra, donde «la revolución burguesa se desarrolla antes que en Francia», pero donde «tenemos un fenómeno semejante al alemán de fusión entre lo viejo y lo nuevo, no obstante la extremada energía de los "jacobinos" ingleses, o sea las "cabezas redondas" de Cromwell; la vieja aristocracia permanece como capa gubernamental, con ciertos privilegios, se convierte también ella en la capa intelectual de la burguesía inglesa» (*Ibid.*).

De este modo, el esquema de guerra de posición-guerra de movimiento se aplica a toda la historia cultural y política continental y a las relaciones internacionales entre los Estados. Se asiste, contextualmente, al crecimiento de la economía capitalista y a su industrialización, a la formación de un bloque social que renuncia al "jacobinismo" y adopta definitivamente la estrategia de la guerra de posiciones y de la revolución pasiva.

ROBERTO CICCARELLI

# H

**Hegemonía**

La primera aparición del término «hegemonía» tiene lugar en *C 1, §44, 107*, donde encontramos la expresión «“hegemonía política”», expresión introducida por Gramsci, entre comillas, para indicar su particular significado respecto de la acepción genérica de “preeminencia”, “supremacía”, que se encuentra en la continuación del mismo punto, acabando por constituir un espectro extremadamente amplio de significados en un ámbito de contextos que va de la economía a la literatura, de la religión a la antropología, de la psicología a la lingüística. Se trata, por lo demás, de distinciones, por decirlo con terminología gramsciana, «metódicas» y no «“orgánicas”», como parece claro en la última aparición del término (*C 29, §3, 231*): «Cada vez que aflora, de un modo u otro, la cuestión de la lengua, significa que se está imponiendo una serie de otros problemas: la formación y la ampliación de la clase dirigente, la necesidad de establecer relaciones más íntimas y seguras entre los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, o sea de reorganizar la hegemonía cultural». Hegemonía *cultural* que a su vez no se contrapone a la *política*, como testimonia el uso de expresiones como «hegemonía político-cultural», «político-intelectual», «intelectual, moral y política», y similares, así como la tesis de que «la filosofía de la praxis concibe la realidad de las relaciones humanas de conocimiento como elemento de “hegemonía” política» (*C 10 II, §6, 143*).

Por lo que atañe al significado a atribuir al término «hegemonía», desde el principio (*C 1, §44, 107*) Gramsci oscila entre un sentido más restringido, contrapuesto a «dominio», de «dirección»

y uno más amplio que abarca a ambos (dirección más dominio). Así escribe que «una clase es dominante de dos maneras, esto es, "dirigente" y "dominante". Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de subir al poder puede ser "dirigente" (y debe serlo): cuando está en el poder se vuelve dominante pero sigue siendo también "dirigente"». La oscilación prosigue en las notas posteriores, creando no pocas dificultades interpretativas que pueden ser resueltas al menos en parte por referencia al contexto. En el *C 1, §48, 124*, por ejemplo, se distingue entre «ejercicio "normal" de la hegemonía en el terreno que ya se ha hecho clásico del régimen parlamentario [...] caracterizado por una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran» (hegemonía como dirección más dominio), y situaciones en las que «el aparato hegemónico se resquebraja y el ejercicio de la hegemonía se hace cada vez más difícil» (hegemonía vs. dominio). Tales situaciones, aquí definidas como «"crisis del principio de autoridad" - "disolución del régimen parlamentario"» y más adelante como «crisis orgánica», o explícitamente como «crisis de hegemonía» (*C 13, §23, 52*), pueden asimilarse a aquellas en que el Estado no se ha desarrollado aún plenamente: es el caso de los EE. UU., en que (*C 1, §61, 136*) «la hegemonía nace de la fábrica y no tiene necesidad de tantos intermediarios políticos e ideológicos», porque «no se ha verificado todavía (si no esporádicamente quizá) alguna floritura "superestructural", por lo tanto no se ha planteado aún la cuestión fundamental de la hegemonía». En *C 6, §10, 19* Gramsci dirá que «América no ha superado todavía la fase económico-corporativa, atravesada por los europeos en la Edad Media»; en *C 8, §185, 311* el juicio alcanzará incluso a toda forma estatal nueva: «Si es verdad que ningún tipo de Estado puede dejar de atravesar una fase de primitivismo económico-corporativa, de ahí se deduce que el contenido de la hegemonía política [...] debe ser predominantemente de orden económico».

El terreno sobre el que se desarrolla la «lucha por la hegemonía» es el de la sociedad civil (*C 4, §46, 185*). La relación entre hegemonía y sociedad civil ya había sido tematizada en *C 4, §38, 169-171*, dedicado a las *Relaciones entre estructura y superestructuras*. Gramsci distingue ahí tres momentos: el primero está «estrictamente ligada a la estructura»; el segundo «es la "relación de fuerzas" políticas»; el tercero «es el de la "relación de fuerzas militares"». El segundo momento atraviesa diversas fases, que culminan en la «más es-

trictamente "política" [...] en la que las ideologías germinadas anteriormente entran en contacto y en oposición, hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse sobre toda el área, determinando, además de la unidad económica y política, también la unidad intelectual y moral, en un plano no corporativo, sino universal, de hegemonía». En este punto el grupo hasta ahora subalterno puede salir «de la fase corporativa para elevarse a la fase de hegemonía político-intelectual en la sociedad civil y llegar a ser dominante en la sociedad política». El tema se desarrolla particularmente en el *Cuaderno 6*: en *C 6, §24, 28* Gramsci se preocupa de precisar el «sentido en que *a menudo* [las cursivas son mías] se emplea en estas notas (o sea en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera)»; en *C 6, §81, 66* se enuncia desde el título el nexo entre *Hegemonía (sociedad civil) y división de poderes*. En *C 7, §83, 196*, hablando de «lo que se llama "opinión pública"», Gramsci dirá que «está estrechamente vinculado con la hegemonía política, o sea que es el punto de contacto entre la "sociedad civil" y la "sociedad política", entre el consenso y la fuerza» (*Ibid.*). La aparente contradicción respecto de la precedente identificación entre hegemonía y sociedad civil se resuelve teniendo presente la polisemia de los dos conceptos y del de Estado: en una serie de notas, de hecho, Gramsci dice «Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción» (*C 6, §88, 76*). En otro grupo de parágrafos dedicados a la crítica de la historia ético-política de Croce, leída como tentativa de "traducción", parcial y unilateral, del concepto de hegemonía, Gramsci, en vez de oponerse a la excesiva contraposición entre «el aspecto de la historia correlativo a la "sociedad civil", a la hegemonía», y «el aspecto de la historia correspondiente a la iniciativa estatal-gubernativa» (*C 7, §9, 150*), insiste en la hegemonía como elemento de unión entre la sociedad civil y la sociedad política. El rechazo de la contraposición croceana entre los dos aspectos no implica, por lo demás, la aceptación de su tosca identificación propuesta por Gentile, para quien, afirma Gramsci, «hegemonía y dictadura son indistinguibles, la fuerza es consenso sin más: no se puede distinguir la sociedad política de la sociedad civil: existe sólo el Estado y naturalmente el Estado-gobierno» (*C 6, §10, 18*).

Sin embargo, en el momento en que desenmascara la posición gentiliana como mera hipóstasis del régimen totalitario impuesto por el Partido fascista, Gramsci

distingue entre situaciones en que «el partido en cuestión es portador de una nueva cultura y estamos ante una fase progresista» de otras en las que «el partido en cuestión quiere impedir que otra fuerza, portadora de una nueva cultura, se vuelva "totalitaria"; y estamos ante una fase regresiva y reaccionaria objetivamente» (*C 6, §136, 104-105*). La diferencia entre el totalitarismo fascista y el comunista consiste, pues, en el hecho de que mientras el primero tiende a reabsorber la sociedad civil en el interior del Estado, reduciendo la hegemonía a la fuerza, en el segundo «el elemento Estado-coerción se puede imaginar extinguible a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil) [...] En la doctrina del Estado-sociedad regulada, de una fase en la que Estado será igual a Gobierno, y Estado se identificará con sociedad civil, deberá pasarse a una fase de Estado→vigilante nocturno, o sea de una organización coercitiva que tutelará el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en continuo incremento, y por tanto reduciendo gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas», hasta «una era de libertad orgánica» (*C 6, §88, 76*). A partir de *C 6, §138, 106* Gramsci describe la larga lucha por la instauración de este nuevo modelo de organización social con el concepto de guerra de posición, que exige «una concentración inaudita de la hegemonía». En *C 8, §52, 244,* tal estrategia se contrapone a la trotskista de la revolución permanente: el «concepto del '48 de la guerra de movimientos en política y precisamente el de la revolución permanente: la guerra de posiciones, en política, es el concepto de hegemonía».

En cuanto a los protagonistas de tal guerra, en la fase inicial de la reflexión carcelaria la atención aparece centrada en la clase: en *C 1, §44, 106* leemos que «todo el problema de las diversas corrientes políticas del Risorgimento [...] se reduce a éste fundamental: que los moderados representaban una clase relativamente homogénea, por lo que la dirección sufrió oscilaciones relativamente limitadas, mientras que el Partido de Acción no se apoyaba específicamente en ninguna clase histórica y las oscilaciones que sufrían sus órganos dirigentes en último análisis estaban determinadas por los intereses de los moderados». Una visión que, al presuponer un nexo más bien mecánico entre la estructura y la superestructura, reduciría la lucha por la hegemonía a epifenómeno de la lucha de clases sobre el terreno de las relaciones de producción. Posteriormente Gramsci atenuará semejante rigidez, escribiendo ya en *C 6, §200,*

*135* que «en el desarrollo de una clase nacional, junto al proceso de su formación en el terreno económico, hay que tener en cuenta el desarrollo paralelo en los terrenos ideológico, jurídico, religioso, intelectual, filosófico, etcétera […] Pero todo movimiento de la "tesis" lleva a movimientos de la "antítesis" y [por consiguiente] a "síntesis" parciales y provisionales».

Mientras tanto, Gramsci ha desarrollado un agente adicional de la influencia hegemónica, representado por el intelectual: visible ya desde la nota *C 1, §44, 107* donde los exponentes del partido moderado eran definidos como «intelectuales en el sentido orgánico» o «condensados», «vanguardia» de la propia clase, el peso de los intelectuales experimenta un notable incremento a partir de *C 4, §49,* de la mano de la ampliación del concepto mismo, hasta comprender, además de los intelectuales profesionales, los industriales, científicos, eclesiásticos, empleados y demás, para concluir, en el segundo borrador de *C 12, §1, 355*, que «todos los hombres son intelectuales», aunque «no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales». En el Texto A (*C 4, §49, 188*) se atribuye a los intelectuales «una función en la "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el "dominio" sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente "organizativa" o conectiva». El estudio del papel de los intelectuales en tanto que «funcionarios» o, como Gramsci afirmará en el Texto C (*C 12, §1, 357*), «"encargados" por el grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político» comporta la profundización de otro tema esbozado en el *Cuaderno 1*, el de los *sistemas* o *aparatos hegemónicos*: en primer lugar las instituciones educativas en el sentido más amplio del término, desde el momento en que (*C 10 II, §44, 210*) «toda relación de "hegemonía" es necesariamente una relación pedagógica»; por tanto, la prensa, las organizaciones represivas legales y no, pero también, como se dice en *C 8, §179, 308*, «una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas», comprendidas «las obras pías y los legados de beneficencia» (*C 14, §56, 144-145*). La progresiva pérdida de importancia de la clase con respecto a los intelectuales en el ejercicio de la hegemonía, que hay que relacionar con su frecuente sustitución por "grupo" o "agrupación social" (por ejemplo en la reescritura de *C 1, §44* en *C 19, §24*), hace posible un nexo menos mecánico entre el plano económico y el hegemónico; es verdad, como se lee en *C 4, §49, 187-188*, que «cada

grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales»; sin embargo «la relación entre los intelectuales y la producción no es inmediata, como sucede en el caso de los grupos sociales fundamentales, sino que es mediada […] por dos tipos de organización social: a) por la sociedad civil […] b) por el Estado», además de por la existencia de «categorías intelectuales preexistentes» que representan «una continuidad histórica ininterrumpida siquiera por las más complicadas mutaciones de las formas sociales y políticas».

Debe además considerarse el progresivo surgimiento, a partir de *C 5, §127, 345*, del papel del partido entendido como «moderno Príncipe», desde el momento en que «en la realidad de algunos Estados el "jefe del Estado" […] es precisamente el "partido político"», que tiene «"el poder de hecho", ejerce la función hegemónica y por lo tanto equilibradora de intereses diversos, en la "sociedad civil"». El partido se presenta como portador de un modelo de democracia *sustancial* distinto, aunque no del todo antitético, con respecto a aquella *formal* del parlamentarismo, como demuestra una serie de notas tardías en que esta última es revalorada en contraposición al "parlamentarismo negro", tácito o implícito, representado por el corporativismo fascista pero imputable también al régimen staliniano («la autocrítica de la autocrítica», la «liquidación» de Trotsky, etc: *C 14, §74* y *C 14, §76*), en las que queda claro que «debe excluirse cuidadosamente toda [aunque sólo sea] apariencia de apoyo a las tendencias "absolutistas"» (*C 14, §76, 168*). Esto permite a Gramsci instituir en *C 8, §191, 313*, un nexo entre «*Hegemonía y democracia*. Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos» (*Ibid.*): esta es la particular acepción gramsciana del centralismo democrático, que «consiste en la búsqueda crítica […] para entresacar el elemento "internacional" y "unitario" en la realidad nacional y localista» (*C 9, §68, 50*). Sobre el nexo entre elemento nacional e internacional Gramsci retornará en *C 14, §68, 156*: «Ciertamente el desarrollo va hacia el internacionalismo, pero el punto de partida es "nacional" […] El concepto de hegemonía es aquel en el que se anudan las exigencias de carácter nacional».

La centralidad del papel del partido en la lucha por la hege-

monía torna menos mecánica la relación entre el plano estructural y el superestructural; por otra parte, en *C 7, §24, 161* Gramsci había recurrido precisamente al concepto de hegemonía para combatir «la pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como una expresión inmediata de la estructura». De donde se sigue la crítica de toda interpretación economicista del materialismo histórico, que se hace cada vez más insistente a medida que Gramsci se da cuenta de cuán difundida está y de qué obstáculos representa para el logro de la hegemonía ideológica por parte de la propia filosofía de la praxis. A diferencia de cuanto es afirmado, por ejemplo, en *C 4, §14, 148*, donde se lee que «el materialismo histórico no sufre hegemonías, comienza él mismo a ejercer una hegemonía sobre el viejo mundo intelectual», en *C 16, §9, 264*, innovando respecto al Texto A de *C 4, §3*, Gramsci reconoce, sin embargo, que éste «es la concepción de un grupo social subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continuamente, pero desorgánicamente, y sin poder sobrepasar un cierto grado cualitativo y que está siempre más allá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre la sociedad entera». Para Gramsci no se trata, pues, de superar el horizonte del marxismo, sino más bien de retornar a sus fuentes originarias: de aquí la atribución a Lenin, a partir de *C 4, §38, 177*, de la paternidad del mismo concepto de hegemonía, que incluso representa «la aportación máxima de Ilich a la filosofía marxista, al materialismo histórico, aportación original y creativa». Y es precisamente a través de Lenin que Gramsci retorna a Marx: en *C 10 II, §41 X, 198*, innovando respecto de la anterior redacción, escribe de hecho que ya en Marx «está contenido en embrión también el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía».

GIUSEPPE COSPITO

**Historia**

La reflexión sobre la historia, entendida tanto como *res gestae* como *historia rerum gestarum*, está abundantemente presente en toda la producción de Gramsci, pero con una frecuencia particular en el período de 1914-1918 y en los *Cuadernos*. En cuanto a la primera acepción, Gramsci entiende la historia, al modo de Croce, como sinónimo de «libertad y verdad» (*Los trucos de la historia*, 18 de abril de 1919, en *NM 601-602*; v. también, por ejemplo, *El sílabus y Hegel*, 15 de enero de 1916, en *CT 69-*

*72*). A esta caracterización se agrega inmediatamente otra no enteramente deducible de Croce: la identidad de la historia y la lucha de clases. Desde la «serie ininterrumpida de rasgaduras sobre las otras fuerzas activas y pasivas de la sociedad» de 1914 (*Neutralidad activa y operante*, 31 de octubre de 1914, en *CT 11-12*) hasta la «historia dialécticamente necesaria» de 1918 (*Abstractismo e intransigencia*, 11 de mayo de 1918, en *NM 18-19*) y otros, la caracterización es clara: Gramsci asume crocianamente que es cierto que «solo la fuerza (tanto mecánica como moral) es el árbitro supremo de los contrastes» (*La ilusión florece*, 15 de junio de 1918, *ivi*, *110*), pero a esta concepción realista agrega una versión no teleológica de la dialéctica, por la cual «la historia [...] no muestra que la “síntesis”, “lo que será”, ya haya sido fijada previamente por contrato» (*La intransigencia de clase y la historia italiana*, 18 de mayo de 1918, *ivi*, *34*), y por lo tanto el futuro que se afirma «no puede arreglarse a priori porque la historia no es un cálculo matemático» (*Ivi, 35*), «no existe en ella una numeración progresiva de cantidades iguales [...]: la cantidad (estructura económica) se convierte en calidad porque se convierte en un instrumento de acción en manos de los hombres» (*Utopía*, 25 de julio de 1918, *ivi*, *204-205*; v. también *Los caminos de la divina providencia*, 21 de octubre de 1918, *ivi*, *364* y *La crítica crítica*, 12 de enero de 1918, en *CF 556*).

En correspondencia con esta reformulación de la dialéctica como método de lucha política en un teatro de fuerzas en permanente conflicto y transformación mutua, la noción de historiografía se define en primer lugar en Gramsci como una crítica de toda concepción ingenuamente teleológica (*Las nuevas energías intelectuales*, 8 de junio de 1918, en *NM 95-97*) y como recuperación de una concepción más profunda de la finalidad. Las posibilidades y tendencias finalistas presentes en el fenómeno histórico ya no se encuentran como una ley general a la que ese individuo está sujeto externamente, sino como un equivalente de su propia individualidad (*Modelo y realidad*, 11 de febrero de 1917, en *CF 29*). El materialismo histórico reconstruye la lucha de clases como un choque, en el que cada “parte” expresa su propio “finalismo”, sin que el choque en sí sea entendido a la luz de una ley general que no sea la declaración misma de la necesidad de lucha. Los socialistas «por lo tanto creen que los cánones del materialismo histórico son válidos solo *post factum*, para estudiar y comprender los eventos del pasado, y no deberían convertirse en una hipoteca sobre el presente y el futuro» (*La crítica crítica*, 12 de enero de 1918,

*ivi, 556*). La concepción de la historia como, respectivamente, lucha siempre abierta hacia el futuro y la reconstrucción individual de esta lucha, como se bosquejó rápidamente aquí, encuentra en los escritos de Turín una base idealista. El objetivo de los socialistas es la eliminación de la pasividad y la fatalidad, que hacen de la historia un proceso externo a la voluntad de los individuos. Por lo tanto, la reabsorción de la ley general en el hecho individual se resuelve, a la luz de la identidad de la historia y el espíritu, de una manera neorrealista en la identificación de la voluntad y la realidad «en el *acto histórico*» (*Ibid.*).

Lo que es realmente nuevo en los *Cuadernos* es, por la admisión explícita de Gramsci, «el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política» (*C 10 I, §11, 133*). Es sobre esta base – la filosofía de la praxis – que la noción de historia también recibe un nuevo fundamento. En este sentido, Gramsci plantea la hipótesis de que, con la fijación del concepto de «estructura económica», es decir, del «conjunto de las fuerzas materiales de producción» como «el elemento *menos variable* en el desarrollo histórico», que por lo tanto «de vez en cuando puede ser medido con exactitud matemática», podemos construir «una ciencia experimental de la historia, en el bien preciso sentido en que se puede hablar de "experimental" en la historia» (*C 4, §25, 156*). Esta ciencia de la historia consistiría en «establecer con cierta precisión cuando su desarrollo pasa de cuantitativo a cualitativo» (*Ibid.*): es el momento en que la historia pasada se convierte en política-presente y la lucha de clases, fijada provisionalmente en la prevalencia de uno, se reabre a nuevos desenlaces. La base de este razonamiento, que retoma la teoría de los pasajes de época presente en el *Prólogo del '59* a *Para la crítica de la economía política*, es que la historia y la política son idénticas. Esta identidad, – a cuyo significado Gramsci vuelve reflexivamente varias veces en los *Cuadernos* (*C 4, §33, 164*; *C 6, §97, 82*; *C 7, §35, 171*; *C 8, §61, 248*; *C 8, §84, 258*; *C 11, §33, 302*) – en realidad no está presente en el *Prólogo* de Marx; Gramsci lo deriva de la forma en que lee ese texto, relacionándolo con las *Tesis sobre Feuerbach*. De este modo, puede afirmar que «el conjunto de las fuerzas materiales de producción es al mismo tiempo "toda la historia pasada cristalizada" y la base de la historia presente y futura, es un documento y una fuerza activa real» (*C 4, §25, 156*); es decir, puede afirmar que el "pasado" es al mismo tiempo, *e inseparablemente*, "base real" (en el sentido de Marx) y potencia agente en el presente, "política".

En los *Cuadernos* hay una fuerte controversia contra la historia «hipotética» o «sociológica» o «fetichista» (*C 6*, §*71, 56*; *C 6*, §*85, 72*; *C 7*, §*15, 156*; *C 9*, §*106, 79*), es decir, contra enfoques que sacrifican la individualidad del evento a leyes generales o hipótesis arbitrarias; los documentos son una base esencial (*C 3, §15, 27* y *C 7, §6, 148*). Pero la historia pasada tampoco puede convertirse en una hipoteca del presente: de hecho, cuando Gramsci escribe que «el presente contiene todo el pasado y de éste se realiza en el presente aquello que es "esencial" sin residuo de un "incognoscible" que sería la verdadera "esencia"» (*C 7, §24, 163*, febrero de 1931), subraya, es cierto, el carácter incontrovertible de la historia en su resultado actual, pero no excluye el hecho de que ese "documento" fue escrito por la pluma de las clases victoriosas (*C 3, §90, 89*: «La unificación histórica de las clases dirigentes está en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados [...] Para las clases subalternas la unificación no se produjo: su historia […] es una fracción disgregada» de la sociedad civil). Sin embargo, la actitud de Gramsci es muy cautelosa: señala que es necesario no solo identificar, sino también distinguir la historiografía de la política actual (*C 3*, §*33, 37*), como la historiografía de la publicidad (*C 4*, §*38, 168*). En historiografía, «dada su larga perspectiva hacia el pasado y dado que los resultados mismos de las iniciativas son un documento de la vitalidad histórica» (*C 3*, §*33, 92*), se puede establecer un equilibrio sobre la base de lo que se ha afirmado como resultado «permanente» de la lucha: «Sólo la lucha, con su éxito, y ni siquiera con su éxito inmediato, sino con el que se manifiesta en una victoria permanente, dirá qué es lo racional o irracional, qué es "digno" de vencer porque, a su modo, continúa y supera el pasado» (*C 6, §10, 17*). El periodismo de opinión, por otro lado, está mucho más expuesto al riesgo de intercambiar lo que es permanente por algo ocasional y viceversa (*C 4, §38, 167*) y, en la medida en que está vinculado a la actividad política, sus «errores» pueden dar lugar a «catástrofes, cuyos daños "escuetos" no podrán ser nunca resarcidos» (*C 7, §6, 148*).

Por lo tanto, la identidad de la historia y la política debe teorizarse con mucha precaución, dado el riesgo de caer en propaganda. Por otra parte, Gramsci siente fuertemente el riesgo opuesto de secuestrar la historiografía a un papel contemplativo, especialmente frente al tema, que abarca todas los *Cuadernos* y que adquiere una importancia cada vez mayor, de «historia y antihistoria». La expresión ingresa a los *Cuadernos* como

referencia al título de un folleto de Adriano Tilgher (*Tilgher 1928*) mencionado en *C 1, §28, 89* e indica, primero, el carácter aporético de la relación entre reflexión y acción. Según Gramsci, separar estos dos aspectos y, por lo tanto, presentar cada acción innovadora como irracionalismo antihistórico, deriva del hecho de dividir (como lo hace Tilgher) «muy mecánicamente los dos aspectos de cada personalidad humana (dado que no existe ni ha existido nunca un hombre todo crítico y uno todo apasionado)» (*Ibid.*). En el mismo texto, Gramsci observa que, en cambio, quien estudia «con cierta profundidad [...] las contradicciones psicológicas que nacen en el terreno del historicismo, como concepción general de la vida y de la acción», es Filippo Burzio (*Ibid.*); y en el siguiente texto dibuja, a partir de Burzio, una respuesta dialéctica a la dificultad reportada por Tilgher, con la presentación del «*sarcasmo como expresión de transición en los historiadores*» (*C 1, §29, 89*).

Sin embargo, el hecho es que esta aporía no es solo una indicación de una insuficiente fuerza de pensamiento o de una falta de comprensión de la dialéctica real de la historia; siempre es, al mismo tiempo, una posición política, como sucede con Croce: «[Su, N. del. A] discurso [...] en el congreso de filosofía de Oxford es en realidad un manifiesto político [...] hoy se verifica en el mundo moderno un fenómeno similar al del alejamiento entre lo "espiritual" y lo "temporal" en la Edad Media. [...] Los agrupamientos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económica-corporativa, mientras que los agrupamientos progresistas e innovadores se encuentran todavía en la fase inicial igualmente económica-corporativa; los intelectuales tradicionales, apartándose del agrupamiento social al que hasta ahora habían dado la forma más alta y amplia y por lo tanto la conciencia más vasta y perfecta del Estado moderno, en realidad ejecutan un acto de incalculable alcance histórico: señalan y sancionan la crisis estatal en su forma decisiva» (*C 6, §10, 17-18*). El texto al que Gramsci se refiere aquí – *Antihistoricismo* – es una dura acusación contra un "irracionalismo" de Croce presentado como un monstruo bicéfalo: futurista-anarquista y absolutista-autoritario, hiperhistoricista y antihistoricista (*Croce 1931, 22-23*). Croce no da «ejemplos» (*Ivi, 25*), pero en los dos fenómenos no es difícil reconocer el fascismo y el comunismo. De hecho, se dice del segundo que «con respecto a la vida social, [...] coloca su ideal en sistemas que suprimen la iniciativa personal y, por lo tanto, la competencia, la carrera, la lucha»

*(Ivi*, *23*), y que es una «imposición racionalista y abstracta del ritmo de la vida desde arriba», una «regla que, en lugar de ser creado por el hombre como su instrumento, debe crear al hombre» (*Ivi*, *30*). La alusión al primer plan quinquenal (iniciado en 1929), con su énfasis en el dominio de la política sobre la historia, es evidente. *C 6, §10* es de noviembre a diciembre de 1930, exactamente el periodo de semanas en el que Gramsci escribe en *C 7, §12, 154* sobre la «lucha entre "dos conformismos"» y sobre la «crisis de la sociedad civil» que atraviesa el mundo de hoy, crisis en la que «los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad» se reducen a predicar en vano, « gritan la muerte de toda civilización» y «se constituyen en grupos de resistencia apartados del proceso histórico real», mientras que «los representantes del nuevo orden en gestación [...] por odio "racionalista" a lo viejo, difunden utopías y planes absurdos» (el «odio racionalista» parece una alusión al *Antihistoricismo*). La referencia al plan quinquenal también es evidente aquí: «¿Cuál es el punto de referencia para el nuevo mundo en gestación? El mundo de la producción, el trabajo [...] el máximo rendimiento del aparato productivo» (*Ibid.*).

La creciente importancia, a los ojos de Gramsci, de la historia ético-política crociana como instrumento de lucha contra el materialismo histórico (*C 10 I*, §*3, 240*) también cambia el frente de la lucha contra las concepciones unilaterales de la historia y la antihistoria. Durante 1932, en respuesta a la pretensión crociana de presentar la historia ético-política como una historia integral, secuestrando definitivamente la historia de cualquier política que no sea liberal, Gramsci reconoce explícitamente la insuficiencia de presentar la historia pasada como un "documento". En *C 6, §10, 17* escribió: «en cada instante de la historia *in fieri* hay una lucha entre lo racional y lo irracional, entendiendo por irracional aquello que no triunfará en último análisis, que nunca llegará a ser historia efectiva, pero que en realidad *es racional también porque está necesariamente ligado a lo racional, y es un momento imprescindible de aquél*» (las cursivas son mías). La historia como lucha todavía está dominada aquí desde la perspectiva de los ganadores; Gramsci está del lado de la totalidad, incorporando la perspectiva de los vencidos. La afirmación de una fuerza es la revelación de la insuficiencia del oponente. Por otro lado, en *C 8, §27, 232* (febrero de 1932) el historicismo de quienes argumentan contra el antihistoricismo (es decir, siempre privilegiando la continuidad histórica contra la discontinuidad) se equipara controversialmente al anti-jacobinismo,

en una dura acusación contra el «historicismo de los moderados», reducido a una mera «tendencia práctico-política o ideología». El replanteamiento continúa en *C 8, §210, 324-325* (febrero-marzo de 1932) y en *C 8, §156, 294-295* (abril de 1932), pero es en *C 9, §106* (junio-julio de 1932) que encuentra un primer punto de llegada. Argumentando con la historiografía dominante del *Risorgimento* (e indirectamente con Croce), Gramsci observa: «El criterio de investigación de que […] todo el proceso histórico es un "documento" histórico de sí mismo, es mecanizado y exteriorizado y reducido, en el fondo, a una ley determinista de "rectilineidad" y de "unilinearidad"» (*Ivi, 79*). Aquí se aclara que la suposición del pasado como documento y base para el presente es muy diferente de la proyección retrospectiva de la victoria actual de una clase en su pasada necesidad. La politización de la historiografía también está atestiguada por el siguiente texto (*C 9, §107, 80*, julio de 1932), en el que se equipara con la predicción estratégica: «si escribir historia significa hacer historia presente, es un gran libro de historia aquel en el presente crea fuerzas en desarrollo más conscientes de sí mismas y por lo tanto más concretamente activas y operantes».

Paralelamente, la reflexión sobre la historia y la antihistoria coincide con la del punto de «paso "lógico" de toda concepción del mundo a la moral que le corresponde» (*C 10 II, §28, 159*), es decir, con el tema de la religión o (que es lo mismo) de la historicidad de la filosofía. «El que tantos payasos nietzscheanos enfrentados verbalmente contra todo lo existente, contra los convencionalismos, etcétera, hayan acabado por fastidiar y quitar seriedad a ciertas actitudes, puede ser admitido, pero no hay que dejarse guiar, en los propios juicios, por los payasos» (*Ivi, 159-160*) como Croce hace cuando polemiza con el antihistoricismo.

Finalmente, para marcar este nuevo concepto de historia política, Gramsci acuñó la expresión «historia integral», como opuesta y superior a «historia ético-política» (*C 10 I, p. 114*). Es de destacar que esta expresión se introduce en el segundo borrador de textos que se refieren al momento "político" de la historia pasada: a la perspectiva de los subalternos, de aquellos que en la historia no han impuesto su propia "necesidad" (*C 25, §2, 178*), y al sarcasmo como expresión literaria de las «"contradicciones" del historicismo» (*C 26, §5, 192*). De cualquier manera, la historia integral indica la recuperación total de la política desde una perspectiva histórica. La recuperación del punto de vista de los subalternos es una operación his-

toriográfica y, por lo tanto, política, significa mostrar la contingencia de esa necesidad establecida y prolongada hasta el presente. En resumen, la necesidad-racionalidad de una fuerza nunca se demuestra definitivamente: la victoria siempre es provisional, porque el entrelazamiento de la historia y la antihistoria, que cuando se realiza transforma una filosofía en una "realidad" operativa, puede volver a disolverse en cualquier momento en un historicismo frágil y un antihistoricismo fanático.

En febrero de 1933, Gramsci volvió a la pregunta «¿Cómo estudiar historia?» y responde ampliando la perspectiva: «En realidad, hasta ahora nos ha interesado la historia europea y hemos llamado "historia universal" a la europea con sus dependencias no europeas. Porque la historia nos interesa por razones "políticas" no objetivas aunque sea en el sentido de científicas» (*C 14, §63, 151*). La existencia de la URSS podría cambiar las cosas, crear un interés concreto en el estudio de las «cuestiones orientales» en un sentido no eurocéntrico; pero – concluye Gramsci – «Debo decir la verdad: tanta gente no conoce la historia de Italia, ni siquiera en cuanto explica el presente», la victoria de la burguesía, «me parece necesario conocer ésta antes que cualquier otra» (*Ibid.*). La reflexión historiográfica sobre el *Risorgimento* adquiere un valor completamente político-estratégico: acompaña políticamente la "entrada en la historia" de las masas de los subalternos, de los vencidos de ayer.

FABIO FROSINI

**Historicismo**

Sin duda el de «historicismo» es un término que debe incluirse entre las palabras clave del léxico político y filosófico de Gramsci. Una de las primeras reflexiones sobre el historicismo presente en los *Cuadernos* la encontramos en una nota del primero de ellos (*C 1, §76, 146-147*). En ella, Gramsci opinando sobre un artículo de Filippo Burzio, coloca en una significativa conexión al historicismo y a la crisis del Occidente y sostiene la necesidad de distinguir, tanto en el plano del análisis histórico como en el de la aclaración lógica de los términos, la idea de Occidente y la de cristianismo. Lo que se presenta como crisis en el corazón del Siglo XX es la «nueva unidad» del Occidente constituida por tres pilares, el del espíritu crítico, el del científico y del capitalista (o, mejor dicho, como dice Gramsci, «"industrial"»). Sin embargo, lo que se muestra particularmente en crisis es el espíritu crítico. Es en este contexto que, significativamente, Gramsci habla de crisis del historicismo como señal más evidente de la creciente opo-

sición entre «“sentimiento”, “pasión” y conciencia crítica».

Por lo tanto, el historicismo es en la estructura articulada de la reflexión crítica gramsciana, uno de los caminos cruciales a lo largo de los cuales se despliega el complejo y accidentado itinerario de la génesis y de la consolidación de la cultura moderna. Entonces, en este contexto es posible interpretar el claro nexo que Gramsci implanta entre dos de los movimientos fundadores de la cultura moderna: el marxismo y el historicismo. La convicción de que debe retomarse el programa de Labriola dirigido a reconstruir la índole independiente y original de la filosofía del marxismo (*C 4, §3, 134*) no excluye que se estudie con seriedad la historia misma del marxismo, la historia de las contaminaciones y asimilaciones que éste ha sufrido en el contacto con las herencias fundamentales de la historia de la cultura moderna: la Reforma y la Revolución francesa, laicismo y, precisamente, historicismo y filosofía alemana y materialismo histórico (*Ivi, 136*). La argumentación histórica e interpretativa – que está en el centro mismo de todo el discurso gramsciano – está representada más explícitamente en el *Cuaderno 16*, en donde incluso el historicismo se coloca a la «base de toda la concepción moderna de la vida». Pero, precisamente por sus capacidades para medirse críticamente con el mundo moderno, la filosofía de la praxis representa el nuevo punto de partida desde el cual el mismo historicismo puede ser criticado y concretizado: «La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura. Responde al nexo Reforma protestante + Revolución francesa: es una filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía [...] la filosofía de la praxis se ha convertido también ella en “prejuicio” y “superstición”; así como es, es el aspecto popular del historicismo moderno, pero contiene en sí un principio de superación de este historicismo» (*C 16, §9, 264*).

Sin embargo, Gramsci es consciente de que, junto a las formas, por decirlo así, progresistas y avanzadas del historicismo en el plano del método histórico y en el político filosófico y crítico, existe una dimensión peculiar de éste que historiográficamente ha sido identificada con algunos resultados políticos conceptuales de la Restauración (*Ivi, 266*). Gramsci se une a las interpretaciones de la Restauración en las que es considerada el «periodo de elaboración de todas las doctrinas historicistas modernas, incluida la filosofía de la praxis que es su coronación y que por lo demás fue elaborada

precisamente en vísperas del 48» (*Ibid.*). En la opinión de Gramsci las teorías historicistas que nacieron en esta fase de la historia del Occidente europeo se oponen a las «ideologías del siglo XVIII, abstraccionistas y utopistas». En esta acepción (atribuida erróneamente en algunas ocasiones por extensión al historicismo en general) la visión historicista de la realidad y de la política se ha distinguido como voluntad de conservación del pasado y como crítica de todo programa de transformación revolucionaria (*C 4, §24, 155*). El historicismo elaborado en esta fase de la historia europea se articula según dos líneas: «en la realidad efectiva e ideológicamente», como conservación de lo que ha producido el programa político y económico de la burguesía, y como ideología antirevolucionaria y antidemocrática. En suma, se trata de la versión del historicismo que se encuentra claramente en el polo opuesto de la consideración crítica y antidogmática de la historia en la que se inspira el historicismo gramsciano y que resulta justamente de la polémica contra la idea de una historia que justifica los acontecimientos y que meramente toma nota de los hechos.

La reivindicación por parte de Gramsci de un historicismo crítico y antidogmático tiene como objetivo polémico los esquematismos del mecanicismo y del economicismo. Pero dicha reivindicación va dirigida, al mismo tiempo, también a la crítica con respecto tanto a las formas de historicismo retrógrado y conservador (como se ha visto anteriormente) como a las transfiguraciones idealistas y especulativas de éste. Es sobre este último aspecto que interviene el severo análisis de la filosofía de Croce. En una nota sobre *Teología-metafísica-especulación*, que precede a *Puntos para un ensayo sobre B. Croce*, Gramsci ya insistía en la contradictoriedad de una posición que, aun partiendo de la crítica a la metafísica y a la filosofía, termina por buscar al final la fundación de una filosofía especulativa, de una filosofía del espíritu como única e integral realidad. Una filosofía tal no debe considerarse, objeta Gramsci, como un simple residuo metafísico, sino como frustración de toda afirmación de historicismo, ya que «se trata de "historicismo" especulativo, del "concepto" de historia y no de la historia» (*C 8, §224, 337*). De una insuperable distancia entre filosofía especulativa (hegeliana) y el nuevo historicismo de la filosofía de la praxis Gramsci habla también en las *Cartas de la cárcel,* a propósito de la contribución dada por Ricardo, con su idea de «mercado determinado» a una concepción realmente inmanentista de la historia y de la economía política (*LC 581-583*, a Tania, 30 de mayo de 1932). Sin

embargo, el llamado a la escritura de un «Anti-Croce» (con función análoga al *Antidühring*) no es interpretable solo como un dispositivo de crítica radical en el historicismo declinado de forma idealista, precisamente porque en el «Anti-Croce» – subraya Gramsci – «podría resumirse no sólo la polémica contra la filosofía especulativa, sino también, implícitamente, la polémica contra el positivismo y las teorías mecanicistas, deterioro de la filosofía de la praxis» (*C 8, §235, 343*, único lugar de los *Cuadernos* en que Gramsci usa la grafía «*Anti-Croce*»).

Entonces, para entender, los pasos esenciales de la teoría gramsciana de la historia es necesario partir de la crucial relación de oposición – que, por lo demás, Gramsci destacó, no por casualidad, en las notas dedicadas a la *Introducción al estudio de la filosofía* – entre lo *especulativo* y lo *historicista*. Esto vale, por ejemplo, en la determinación del concepto de «necesidad histórica», a propósito del cual debe subrayarse la distancia que hay entre la necesidad en sentido especulativo-abstracto y en sentido «histórico-concreto». Aquí la «necesidad está dada por la existencia de una *premisa* eficiente, que se haya vuelto actuante como una "creencia popular" en la conciencia colectiva. En la *premisa* se hallan contenidas las condiciones materiales suficientes para la realización del impulso de voluntad colectiva» (*C 8, §237, 344*). Regresa al centro de la reflexión gramsciana – constituyendo quizá uno de los principales motivos conductores – la búsqueda de un difícil punto de equilibrio entre las uniformidades estructurales y las leyes tendenciales del proceso histórico, por un lado, y el rol insuprimible de la voluntad individual y de las figuras colectivas y populares, por el otro. Además, hay en esto otro concepto que hay que convertir, a partir de especulativo, en historicista, y es el de «racionalidad en la historia», que para Gramsci resiente de modo determinante los intentos idealistas (el ejemplo apropiado aquí adoptado es la interpretación crociana de la providencia de Vico) de secularización de la religión. Por lo tanto, del juicio crítico sobre la "calidad" del historicismo de Croce se derivan, evidentemente, no solo buena parte de la toma de distancia de la filosofía del espíritu, sino también algunas específicas connotaciones del diverso historicismo gramsciano. En efecto, en el fondo de toda la crítica gramsciana del historicismo de Croce hay una diferencia radical (que además es la que condujo a Marx a la crítica de la filosofía hegeliana) sobre cómo pensar la relación entre el concepto y la realidad. (*C 10 II, §1, 139*).

De este modo, resulta completamente evidente que es una

particular interpretación del historicismo en clave histórico-materialista y marxista la que determina la distancia de Gramsci de una formulación (antes que nada crociana) del historicismo como ideología moderada y nacional, alineada con Cuoco-Gioberti, es decir, liberalismo del *Risorgimento* y de su revolución pasiva. Esta interpretación puede verse expresada en uno de los pasajes concluyentes del párrafo dedicado a los *Orígenes "nacionales" del historicismo crociano*: «Establecer con exactitud el significado histórico y político del historicismo crociano significa precisamente reducirlo a su alcance real de ideología política inmediata, despojándolo de la grandeza brillante que se le atribuye como manifestación de una ciencia objetiva, de un pensamiento sereno e imparcial que se sitúa por encima de todas las miserias y las contingencias de la lucha cotidiana, de una desinteresada contemplación del eterno devenir de la historia humana» (*C 10 II, §41 XIV, 206-207*). Lo que parece de extremo interés en estos pasajes de la crítica gramsciana del historicismo moderado y especulativo no es tanto la opinión negativa sobre la visión crociana de la dialéctica histórica como, más bien, la interpretación de éste y de su dialéctica conservación-innovación como lo que en el lenguaje moderno – la expresión es de Gramsci – se llama reformismo. La mera armonización de conservación-innovación no puede considerarse como un «"verdadero" historicismo», ni ser considerado como una «teoría científica», tratándose de una «tendencia práctico-política». El juicio sobre el carácter de conservación del pasado o la identificación en él de los rasgos de innovación no pueden ser adjudicados al "mal" historicismo de las teorías aprioristas de filósofos e ideólogos (*Ivi, 205*). Se trata aquí, como parece ser evidente, de la crítica política al historicismo moderado (de historicismo moderado Gramsci habla a propósito de las posiciones de Gioberti: (*C 8, §27, 231-232*), antirrevolucionario, al historicismo incapaz de considerar los procesos del mundo histórico fuera de un esquema lineal-evolutivo rígido y ordenado, al historicismo que considera antihistórica la eventualidad de saltos y rupturas, en una abstracta secuencia de hechos preordenada por la razón absoluta y por el espíritu del mundo. Hay también formas de «pseudo-historicismo» y de «mecanicismo bastante empírico» que Gramsci intuye en algunos rasgos del evolucionismo y del mismo socialismo de la Segunda Internacional, influenciado por una visión optimista-procesual de la historia (*C 11, §1, 238*; Texto A: *C 8, §200, 317*). También en estas páginas es posible advertir – más

allá de la inmediata referencia a un lema determinado – el sentido preciso del historicismo anti-finalista y crítico de Gramsci, aunque colocado dentro del nunca renegado objetivo de la realización de la sociedad comunista: «la historia no se reconstruye con cálculos matemáticos, y por otra parte ninguna fuerza innovadora se realiza inmediatamente, sino que es precisamente siempre racionalidad e irracionalidad, arbitrariedad y necesidad, es "vida", esto es, con todas las debilidades y las fuerzas de la vida, con sus contradicciones y sus antítesis» (*C 10 II, §41 XIV, 206*).

Por lo tanto, es posible sostener con buenas razones filológicas y teórico-interpretativas que la estructura general del historicismo de la filosofía y de la cultura política de Gramsci soporta en buena parte los contenidos de una visión crítica y antidogmática del mismo marxismo, pero también, como se ha visto, de una concepción ética que no desemboca en el relativismo escéptico: «Si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda "verdad" creída eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor "provisional" (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil hacer comprender "prácticamente" que semejante interpretación es válida también para la misma filosofía de la praxis, sin hacer tambalear aquellas convicciones que son necesarias para la acción. Ésta es, por lo demás, una dificultad que se vuelve a presentar para cada filosofía historicista: de ella abusan los polemistas baratos [...] para deducir que el historicismo conduce necesariamente al escepticismo moral» (*C 11, §62, 334*). Estas son las páginas en que Gramsci elabora el tema – por lo demás fundamental para entender el sentido y los límites de su historicismo – de la *historicidad de la filosofía de la praxis*. «Que la filosofía de la praxis se concibe a sí misma *historicistamente*, esto es como una fase transitoria del pensamiento filosófico, además de implícitamente de todo su sistema, se desprende explícitamente de la conocida tesis [de Engels, NdA] de que el desarrollo histórico estará caracterizado en cierto punto por el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad» (*Ivi, 332*, las cursivas son mías).

Es precisamente la reencontrada originalidad y fuerza teórica de la concepción materialista de la historia que confiere al historicismo de Gramsci esa doble función historiográfica y filosófica. Una visión no rígidamente esquemática de la historicidad – lo que está a la base de la filosofía de la praxis – y la conciencia del carácter múltiple y variado de la experiencia del mundo humano constituyen los

puntos clave de una idea de historia que es, por un lado, «"filología" como método de erudición en la averiguación de hechos» y, por otro, «filosofía entendida como metodología general de la historia» (*C 11, §25, 287*). En suma, el marxismo críticamente revisitado por Gramsci – una vez que sea liberado de todo residuo de naturalismo sociológico – «se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia» (*C 11, §26, 290*). Entonces, no debe sorprendernos que al final de este largo camino de estudio, de análisis, de polémica contra los modos falsos y desviantes de afirmar y justificar una presunta ortodoxia del marxismo, Gramsci pueda concluyentemente definir la filosofía de la praxis como «historicismo absoluto», donde lo absoluto no es ciertamente determinado por las categorías abstractas del espíritu y por las modulaciones dialécticas de la idea, sino que se configura más bien como «la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo» (*C 11, §27, 293*). La afirmación, varias veces ratificada, de que la filosofía de la praxis representa la fase resumida y final de la historia moderna es, sin duda, manifestación de un pensamiento fuerte y sólidamente ligado a la perspectiva revolucionaria del socialismo. Según el análisis de Gramsci, de la crisis del hegelismo se desata un proceso cultural con rasgos radicalmente diversos con respecto a todos los que lo han precedido, el primero, el signo de cambio radical unido a la unificación entre movimiento práctico y pensamiento teórico. En el plano filosófico también la filosofía de la praxis, como el neoidealismo, representan el resultado de la crítica al hegelismo (*C 15, §61, 235*); en el plano de la política y de la ideología se asiste al nacimiento de una nueva concepción del mundo, ya no «reservada a los grandes intelectuales, a los filósofos de profesión», y que tiende por esto a «volverse popular, de masas, de carácter concretamente mundial» (*Ibid.*). El marxismo repensado y reformulado por Gramsci se plantea una tarea ambiciosa cuando pretende «explicar y justificar todo el pasado», pero puede hacerlo sin transformarse en principio dogmático y absoluto precisamente porque está dispuesto a «explicarse y justificarse históricamente» también a sí mismo. Era, escribe Gramsci, el «máximo "historicismo", la liberación total de todo "ideologismo" abstracto, la conquista real del mundo histórico, el inicio de una nueva civilización» (*C 16, §9, 267*).

GIUSEPPE CACCIATORE

# I

## Ideología

Si bien en los *Cuadernos* el término «ideología» aparece con una amplia gama de significados, es, sin embargo, elaborado y usado de modo no accidental por Gramsci sobre todo en una acepción nueva con respecto a la predominante en Marx. Gramsci no conoce *La ideología alemana* – que no se publica hasta los años veinte y treinta del siglo XX –, donde ideología significa «conciencia invertida» del mundo real, ni utiliza la definición del último Engels, que ve en la ideología una «falsa conciencia». En vez de ello, interpreta un pasaje del *Prólogo del '59* a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx en el que se afirma que a través de las formas ideológicas los hombres «cobran conciencia» (*Marx 1980, 50*) y abordan los conflictos económico-sociales: de aquí Gramsci deriva – con una lectura fuertemente innovadora, pero nunca en contraste explícito con la marxiano-engelsiana – la confirmación de la importancia de tales «formas». Además, utiliza la batalla que el último Engels lleva a cabo para restablecer una visión dialéctica del nexo estructura-superestructura con el fin de sostener la importancia y la «eficacia histórica» de las «esferas ideológicas».

Una concepción cuando menos neutra, no negativa de la ideología, se difunde entre el s. XIX y el XX también en el campo marxista y socialista. El ejemplo más notable es el del ¿Qué hacer? de Lenin, que plantea la alternativa: «ideología burguesa o ideología socialista». Formulaciones de este tipo aparecen ya en el joven Gramsci, que, por ejemplo, considera «el presidente Wilson» y «los maximalistas rusos» como «extremo eslabón lógico de las ideologías burguesas y proletarias» (*Wilson*

*e i massimalisti russi*, 2 de marzo de 1918, en *CF 691*). Se da en este periodo una distinción, destinada a ser retomada en los *Cuadernos*, entre dos significados del término: «las ideologías son risibles cuando son pura cháchara, cuando están dirigidas a crear confusión, a mistificar y someter energías sociales, potencialmente antagonistas», y es contra estas que, según Gramsci, se emplea Marx. El cual, sin embargo, «como revolucionario, es decir, como verdadero hombre de acción, no puede prescindir de las ideologías y de los esquemas prácticos, que son entidades históricas potenciales, en formación» (*Astrattismo e intransigenza*, 11 de mayo de 1918, en *NM 17*).

Tal concepción de la ideología, conseguida también al abrigo de Antonio Labriola – del que había publicado en "Il Grido del Popolo" el parágrafo tercero del ensayo *Del materialismo histórico* (en el que se reflexiona sobre el concepto de "última instancia"), titulándolo *Las ideologías en el devenir histórico* –, sirve en los *Cuadernos* a Gramsci, en primer lugar, para rechazar una afirmación de Croce según la cual Marx habría reducido las superestructuras y las ideologías a ilusión y apariencia. En la nota *C 4, §15, 149* Gramsci observa que: *a*) Croce toma del marxismo su propia teoría de las ideologías como «construcciones prácticas» e «instrumentos de dirección política», aunque acusa a Marx de hacer una lectura reduccionista de las mismas; *b*) para Marx «las "ideologías" son todo lo contrario de las ilusiones y apariencias; son una realidad objetiva y operante», incluso si no son «el motor de la historia», que Gramsci, al modo marxista, sigue identificando en la esfera económico-social; *c*) el marxismo es una ideología entre otras, teniendo el fin de "hacer tomar conciencia" a una clase, el proletariado: la teoría *negativa* de la ideología que se encuentra en Marx afectaría únicamente a las teorías adversarias. Si se confronta el correspondiente Texto C (*C 10 II, §41 XII, 201 ss.*), la diferencia entre el marxismo y las demás ideologías se precisa aún mejor gracias al hecho de que estas son «inorgánicas porque son contradictorias, porque se orientan a conciliar intereses opuestos y contradictorios», mientras que el marxismo «no tiende a resolver pacíficamente las contradicciones [...] incluso es la misma teoría de tales contradicciones».

La ideología no es en sí negativa, pero no todas las ideologías son iguales. Constituyen el terreno común y necesario de la conciencia y aún del conocimiento, pero la superioridad de la ideología marxista se debe a la conciencia del propio carácter no absoluto y no eterno: conciencia de *par-*

*cialidad*, ligada a una clase y a un momento histórico. El marxismo es una ideología entre otras, pero a diferencia de las otras no niega las contradicciones, sino que las hace visibles y las analiza. Tiene en común con las demás ideologías el hecho de revestir una determinada *utilidad* para un grupo social, pero no pretende ser algo por encima o más allá de la historia. Reelaborando otro texto de este cuaderno (*C 4, §24, 154-155*), en segunda redacción Gramsci escribirá: «La filosofía de la praxis no sólo pretendía explicar y justificar todo el pasado, sino explicar y justificarse históricamente también a sí misma, o sea que era […] la liberación total de todo "ideologismo" abstracto» (*C 16, §9, 267*). Cuando el marxismo olvida su especificidad – es el caso del *Ensayo popular* de Bujarin – acaba por tornarse en «una ideología en el sentido peyorativo, o sea en una verdad absoluta y eterna» (*C 4, §40, 178*). Toda la revalorización gramsciana de las ideologías se plantea también en oposición al marxismo economicista de Bujarin, contra el cual Gramsci reitera –en una nota significativamente titulada *Estructura y superestructura. Economía e ideología* – que «la pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo» (*C 7, §24, 161*). En efecto, en el «"bloque histórico"» – escribe Gramsci – las «fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, distinción de forma y contenido meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales» (*C 7, §21, 160*).

Históricamente, las ideologías son muy diversas según sean o no «necesarias» y «orgánicas». Y no es cuestión que concierne solo al marxismo. En efecto, observa Gramsci, erróneamente «se da el nombre de ideología tanto a la superestructura necesaria de una determinada estructura, como a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo y ello ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología» (*C 7, §19, 159*). Es preciso distinguir «entre ideologías históricamente orgánicas, o sea que son necesarias a una cierta estructura, y las ideologías arbitrarias, racionalistas, "intencionales"». No se trata solo del marxismo y de las ideologías históricamente "progresivas". Porque, añade Gramsci, «en cuanto históricamente necesarias […] "organi-

zan" las masas humanas, forman el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera» (*Ibid.*).

La importancia de las ideologías deriva del hecho de que «"organizan"» a las masas: Gramsci retoma varias veces una afirmación de Marx sobre el hecho de que «una convicción popular tiene frecuentemente la misma energía que una fuerza material» (*Ibid.*). La lucha por la hegemonía es lucha de ideologías: no se trata de una pura "batalla de ideas", estas ideas tienen una «organización material» (*C 3, §49, 55*), se articulan en "aparatos". La ideología parece habitar no tanto en la sociedad civil cuanto en el Estado "integral" (o "ampliado", como se dice habitualmente en el ámbito de la crítica gramsciana), también porque – como aclara Gramsci, en *C 10 II, §41 IV, 190* – la ideología «da el cemento más íntimo a la sociedad civil y por lo tanto al Estado». La clase dominante tiene una propia «estructura ideológica», o «la organización material tendiente a mantener, a defender y a desarrollar el "frente" teórico o ideológico [...] La prensa es la parte más dinámica de esta estructura ideológica, pero no la única: todo aquello que influye o puede influir en la opinión pública directa o indirectamente le pertenece: las bibliotecas, las escuelas, los círculos y clubes de distinto tipo, hasta la arquitectura, la disposición de las calles y los nombres de éstas» (*C 3, §49, 55*). A «este complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante» la «clase innovadora» contrapone el «espíritu de escisión» que, a través de «un complejo trabajo ideológico», intenta dar conciencia histórica a la clase antagonista y a sus aliados. Es gracias a la ideología que un sujeto colectivo se vuelve consciente de sí y, por lo tanto, puede contraponerse a la hegemonía adversaria: la ideología como lugar de constitución de la subjetividad colectiva. Si no se comprende, pues, que este sujeto, vuelto consciente de sí, debe dotarse de un «aparato hegemónico» ("ideológico") propio para librar su lucha en las "fortalezas y casamatas" concretas del Estado «integral», se permanecería en una concepción idealista y a la vez racionalista-iluminista. El pensamiento, en cambio, da fuerza y organiza en el momento en que está organizado, también por lo que se refiere a las clases subalternas que no son, sino que quieren volverse hegemónicas, a partir de ese «centro homogéneo de un modo de pensar y de actuar» (*C 1, §43, 99*) que para Gramsci es el partido político.

El término «ideología» es usado en los primeros *Cuadernos,* en contextos ocasionales, también en

el modo convencional, como sistema de ideas políticas, pero también en el sentido peyorativo del término, en una vasta gama de casos (por ejemplo: «Boullier, que se sitúa en un punto de vista ideológico, no comprende nada de la cuestión»: *C 1, §144, 186*). Refiriéndose a la ideología como sistema de ideas políticas, Gramsci habla de «ideología mazziniana» (*C 1, §44, 109*); de los jacobinos que «seguían cierta ideología» (*C 1, §48, 126*); de novelas «de carácter marcadamente ideológico-político, de tendencia democrática, vinculado a las ideologías del '48» (*C 3, §78, 76*); de «ideología liberal» (*C 6, §81, 67*). Pero la referencia puede ser también política en sentido lato: tendremos así la «ideología masónica» (*C 1, §157, 193*) y la «ideología *puritana*» (*C 1, §158, 194*), la «ideología meridional» (*C 1, §44, 112*), la «ideología patriótica» (*C 2, §107, 286*), etc. El término es, pues, usado en referencia a clases y grupos sociales. En *C 1, §43, 99* Gramsci afirma que «la elaboración unitaria de una conciencia colectiva exige condiciones e iniciativas múltiples. La difusión de un centro homogéneo de un modo de pensar y de actuar homogéneo es la condición principal, pero no debe ni puede ser la única. Un error muy difundido consiste en pensar que cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo, con los mismos métodos, o sea los métodos de los intelectuales de profesión». Si se lee con atención la nota entera, se sigue que: *a*) Gramsci vincula la ideología al folclore y al sentido común; *b*) aboga por una «conciencia colectiva» que supere y sustituya la ideología dominante y considera que para hacer esto es necesaria una acción organizada que sepa dialécticamente tener en cuenta el «sentido común» pero con el fin de superarlo; *c*) «todo estrato social» tiene «su conciencia y su cultura», esto es, su ideología. La ideología, por lo tanto, no es solo estrictamente política: identifica a un grupo o estrato social. Otras trazas de este modo de entender el término (como "ideología social") están por lo demás presentes en los primeros *Cuadernos*. Junto a las ideologías en sentido peyorativo y a las ideologías políticas está presente desde el comienzo una concepción de la ideología como sistema de ideas no inmediatamente político, sino como visión o concepción del mundo entendida en el sentido más amplio. Reflexionando tanto sobre la religión como sobre la novela de apéndice, sobre la Italia del sur como sobre la América meridional, los *Cuadernos* intentan focalizar cómo se forma una ideología *generalizada*, no solo "política", esencial para la conquista y el mantenimiento del poder, considerando que «cuan-

do la clase dominante ha agotado su función, el bloque ideológico tiende a resquebrajarse» (*C 1, §44, 108*).

Así Gramsci en los *Cuadernos* llega a usar el término sobre todo con el significado de concepción del mundo de un determinado sujeto colectivo o también individual. La ideología identifica un grupo o estrato social. El término se articula en una familia de términos que es también una "familia de conceptos": ideología, filosofía, visión o concepción del mundo, religión y fe (en sentido crociano), conformismo, sentido común, folclore, lenguaje. Todos estos términos, ninguno de los cuales es perfectamente coincidente con el otro, son correlativos entre sí, aparecen contextualmente en muchas notas, en parejas o en grupos, forman una red conceptual que en su conjunto diseña la concepción gramsciana de la ideología. Difieren según el grado de conciencia y de funcionalidad, constituyen momentos diversos de desarrollo de la concepción del mundo que se muestra «implícitamente […] en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas», que impregna todo el ser social, del lenguaje al arte, a la cultura en sentido antropológico («todas las manifestaciones de vida individual y colectiva»), al sistema filosófico más singular y complejo, puesto que también él, a veces «implícitamente», expresa una concepción del mundo que acaba por pesar en la lucha por la hegemonía y porque nunca parece quedar excluido de una representación que abraza «todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas» (*C 11, §12, 249*).

Todos los hombres son filósofos («cada hombre […] es un filósofo, participa de una concepción del mundo»: *C 4, §51, 201*), también porque «en su operar práctico» (y también en el lenguaje) se contiene una «concepción del mundo, una filosofía […] la historia de las filosofías de los filósofos, es la historia de las tentativas y de las iniciativas ideológicas […] para cambiar, corregir, perfeccionar las concepciones del mundo existentes» (*C 10 II, §17, 150*). La filosofía, podríamos decir, "en sentido tradicional" es pues el *segmento alto* del *continuum* ideológico, equivalente a las concepciones del mundo (o concepciones de la vida o visiones del mundo). Para Gramsci no existe hombre que no participe de una concepción del mundo, «aunque sea inconscientemente» (*C 8, §204, 319*); el peso de lo *inintencional*, por tanto, parece grande. Varía el grado de conciencia y la contribución que se hace a la elaboración de una concepción del mundo en la escala que va de los "simples" a los intelectuales más

refinados. Pero también aquellos piensan «consciente y críticamente» a partir de la concepción del mundo en que están insertos, contribuyendo a enriquecerla y modificarla. Y, de hecho, en el correspondiente Texto C (*C 11, §12, 246*), Gramsci hace un añadido fundamental: «Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. Se es conformista de cierto conformismo». Y «cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña» (*Ibid.*). En todo caso, «El conformismo siempre ha existido: hoy se trata de una lucha entre "dos conformismos", o sea de una lucha de hegemonía» (*C 7, §12, 154*).

GUIDO LIGUORI

**Inmanencia**

Para el joven Gramsci el inmanentismo es primero que nada una elección de civilización. En artículos como *El sílabus y Hegel*, *La consolata y los católicos* o *La historia*, todos del 1916, él insiste en la oposición radical entre catolicismo y civilización moderna, colocando en un único bando al socialismo y al nuevo idealismo crociano y gentiliano, en nombre de la continuidad entre el «idealismo alemán» y el «socialismo crítico», sobre el que «se apoya sólidamente» (*La consolata y los católicos*, 21 de junio de 1916, en *CT 392*): el socialismo que es «la religión que debe asesinar al cristianismo» (*Audacia y fe*, 22 de mayo de 1916, en *CT 329*), también es «religión porque ha sustituido en las conciencias al Dios trascendental de los católicos, la confianza en el hombre y en sus mejores energías como única realidad espiritual. Nuestro evangelio es la filosofía moderna [...] que prescinde de la hipótesis de Dios en la visión del universo, aquella que se basa sólo en la historia dentro de la cual nosotros somos las criaturas del pasado y los creadores del futuro» (*Ibid.*).

En el joven Gramsci hay una "religión" laica de la inmanencia identificada con una absoluta autonomía de la historia, entendida como conciliación contradictoria de las ideas y de las fuerzas socialmente organizadas. Es una religión sin garantías, sin teleología fácil, que se encuentra además en los *Cuadernos* como trasfondo general sobre el cual se diseña un proyecto inédito de definición de "ortodoxia" del marxismo para poder obtener exclusivamente de su interior – como había indicado Labriola – sin recurrir a subsidios

externos. El marxismo es una filosofía de la praxis, pero la praxis debe entenderse no como categoría filosófica, a semejanza de tantas otras, sino como una apertura de la filosofía hacia el mundo real, y por consiguiente, como una relativización de la misma filosofía como "saber", con la relativa denuncia de su naturaleza ideológica y en última instancia, política. Por lo tanto, la inmanencia en los *Cuadernos* no solo es una elección de civilización, sino más profundamente se trata del intento de reescribir el marxismo *como una filosofía completamente original*. Único antecedente de Marx es no incidentalmente Maquiavelo, porque «en su tratamiento, en su crítica del presente, manifestó conceptos generales, que [...] se presentan en forma aforística y no sistemática, y expresó una concepción del mundo original, que podría también ella llamarse "filosofía de la praxis" o "neo-humanismo" en cuanto que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en sentido metafísico), sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad» (*C 5, §127, 342*). «Inmanentes» indica aquí el inmanentismo, la *categoría*, diferente de la práctica real de la inmanencia, que coincide con un saber de la acción concreta, de las exigencias concretas, de las necesidades concretas. La filosofía de la praxis opta por arraigarse en la inmanencia, en vez de en el materialismo (*C 4, §11, 145*), porque solo a partir de ahí – una vez depurada de su estructura metafísica – es posible desarrollar una metodología (con ello refiriéndose a la "teoría" de la filosofía de la praxis) que justifique ese saber concreto e individual como saber, o más bien como único saber verdadero, y simultáneamente lo proteja de caer una y otra vez en la metafísica, es decir en una nueva categorización de tipo filosófico tradicional. Inmanencia (no inmanentismo) y praxis «real en el sentido más profano y mundano de la palabra» (*C 11, §64, 337*) se mantienen mutuamente.

La resolución de este proyecto en los *Cuadernos* está enmarcada por dos grandes bloques de textos, que datan en gran parte de mayo a agosto de 1930 el primero, y de abril al final de 1932 el segundo. El primer bloque se encuentra casi en su totalidad dentro de la primera serie de los *Apuntes de filosofía*. En *C 4, §11, 145*, titulado *Problemas fundamentales del marxismo*, Gramsci reitera que lo esencial del marxismo es la superación de las viejas filosofías además de su manera misma de hacer y entender la filosofía: «entonces deberá reconocerse que de estos elementos "originarios" el hegelianismo es el más importante

relativamente, en especial por su intento de superar las concepciones tradicionales de "idealismo" y "materialismo". Cuando se dice que Marx adopta la expresión "inmanencia" en sentido metafórico, no se dice nada: en realidad Marx da al término "inmanencia" un significado propio, es decir, él no es un "panteísta" en el sentido metafísico tradicional, no es un "marxista" o un "materialista histórico" [...] Marx es esencialmente un "historicista" etcétera» (*Ibid*.). Hegel es el punto de referencia "tradicional" más importante porque él ha intentado superar tanto el idealismo como el materialismo del modo en que se consideran tradicionalmente. La profundidad de esta síntesis es lo que Marx propone de forma distinta: por consiguiente, la inmanencia tradicional, el "panteísmo", es depurado por Marx en su contexto metafísico y se vuelve "historicismo" en un sentido nuevo: historicismo como «liberación total de cualquier "ideologismo", la conquista real del mundo histórico, o sea el inicio de una nueva civilización original» (*C 4, §24, 155*).

En esta etapa, Bujarin no es mencionado: pero sabemos que la referencia a la inmanencia en sentido metafórico es una alusión a la *Teoría del materialismo histórico* debido al siguiente *C 4, §17, 150*, titulado *La inmanencia y el «Ensayo popular»*: «Cuanto se dijo de la "teleología" puede repetirse de la "inmanencia"», que es una referencia al *C 4, §16*, titulado *La teleología en el «Ensayo popular»*. Prosigue Gramsci en *C 4, §17, 150*: «En el *Ensayo popular* se observa que Marx adopta la expresión "inmanencia", "inmanente", y se dice que evidentemente este uso es "metafórico". Perfectamente. ¿Pero se explica así el significado que la expresión "inmanencia" tiene metafóricamente en Marx? ¿Por qué continúa Marx empleando esta expresión? ¿Sólo por un horror a crear términos nuevos? [...] La expresión "inmanencia" en Marx tiene un significado preciso y esto es lo que había que definir: en realidad esta definición habría sido verdaderamente "teoría". Marx continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la concepción ha sido superada, ha sido desarrollada, etcétera». Gramsci no considera la descalificante acepción de "metafórico" (en el sentido de inadecuado, impreciso), como aparece en el texto de Bujarin. Al contrario, para él el uso metafórico de un término es señal de una innovación teórica respecto a una tradición. En *C 4, §11* se precisaba que el nexo histórico que existía era con el panteísmo, en el Texto C de *C 4, §17* se agrega que «el uso

es metafórico sólo en el sentido de que la vieja inmanencia [...] ha sido superada, pero sin embargo sigue considerándose como eslabón en el proceso de pensamiento del que ha nacido lo nuevo» (*C 11, §28, 294-295*). En fin, mientras Bujarin, hablando de metáforas, pretende banalizar el nexo con el pasado, para Gramsci las cosas son completamente opuestas: el sentido metafórico de la inmanencia indica en Marx un eslabón al que debe enganchar, al innovar, su propia filosofía original. Si bien, por esta razón, se ha insistido en el materialismo, se necesita insistir más bien en la inmanencia como punto de anclaje de la filosofía de la praxis con la tradición filosófica anterior (v. *C 4, §11, 145; C 7, §36, 174*, titulado «*Ensayo popular». La metáfora y el lenguaje*; y en particular *C 8, §171, 294*): «así ha sucedido con el término "materialismo", aceptado en su contenido pasado, y con el término "inmanencia", rechazado porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico-cultural»).

Cabe señalar que Bujarin no habla precisamente de inmanencia metafórica cuando se refiere a Marx. En el párrafo I.9 de la *Teoría del materialismo histórico*, titulado *Doctrina de la finalidad en general (teleología) y su crítica. Finalidad inmanente*, escribe: «Es útil señalar que los elementos teleológicos que figuran en las formulaciones de Marx y Engels deben ser consideradas como meras formas metafóricas [*cela ne constitue qu'une métaphore et une façon imagée d'exprimer la pensée*]» (respectivamente *Bujarin 1974, 123* y *1927, 24-25*). Anteriormente se ha visto que la discusión de la inmanencia en el *Ensayo popular* en *C 4, §18* se relaciona con la de la teleología en *C 4, §16*. Aquí Gramsci observa que «el *Ensayo popular* presenta la teleología en sus formas más exageradas e infantiles y olvida la solución dada por Kant» (*Ivi, 150*). El nexo entre finalidad e inmanencia es presentado por Bujarin de forma negativa, pero Gramsci lo vuelve positivo. Solo asumiendo problemáticamente la nueva acepción kantiana, según la cual se puede utilizar la finalidad en modo regulador, salvaguardando así la individualidad y la casualidad empírica de los hechos, es posible huir del peligro de convertir el determinismo histórico en una forma obsoleta de finalismo (v. también *C 7, §46, 180*).

En la elaboración de la inmanencia como entramado de praxis y teleología, Gramsci desmiente el *Ensayo popular* en sus premisas y traza una problemática línea que desde Kant llega a la filosofía de la praxis. La inmanencia ahora es la salvaguardia de la experiencia y el uso regulador de la razón: la historia solo puede ser estudiada desde un punto

de vista teleológico porque es organización, totalidad, un complejo de relaciones activas-pasivas etc., y por lo tanto irreductible a un conjunto mecánico de partes. El estudio teleológico de la historia ayuda a identificar esas *virtualidades*, aquellos principios de organización existentes o en formación sobre los que hay que hacer presión para redefinir las bases de la sociedad actual: se trata de una actitud no solo teórica sino práctica, una toma de posición política. Sin embargo, no podría decirse que se haya trazado una clara línea de delimitación entre inmanencia e inmanentismo de este modo: la noción de inmanencia en estos pasajes aún es deudora de una concepción especulativa de la razón, si bien reducida dentro de los términos de su uso regulador. Una definición radicalmente original de inmanencia llega posteriormente, en los textos de finales de abril de 1932. En mayo de 1932 Gramsci escribe: «la filosofía de la praxis es igual a Hegel + David Ricardo» (*C 10 II*, §*9*, *144*, Texto B). El texto está titulado *Inmanencia especulativa e inmanencia historicista o realista*: nótese la ecuación entre historicismo y realismo, como decir: Hegel, pero *solo en la medida en que* sea asimilable a Maquiavelo.

Se llega a este descubrimiento relativamente rápido: en marzo de 1932 (*C 8*, §*216*, *332*) Gramsci retoma el concepto económico de "mercado determinado", generalizándolo para indicar la lógica de la organización social: «los economistas clásicos no deben haberse preocupado mucho por la cuestión "metafísica" del determinismo, y todas sus deducciones y cálculos están basados en la premisa del "*supuesto que*" [...] Pero, ¿qué es el "mercado determinado" y qué es exactamente lo que determina? Estará determinado por la estructura fundamental de la sociedad en cuestión y entonces habrá que analizar esta estructura e identificar en ella aquellos elementos que, [relativamente] constantes, determinan el mercado etcétera, y aquellos otros "variables y en desarrollo" que determinan las crisis coyunturales hasta que incluso los elementos [relativamente] constantes son modificados y se produce la crisis orgánica». El "supuesto que" es un "mercado determinado". La expresión "supuesto que" Gramsci la toma de *Gide, Rist 1926, 161*, en donde designa el método lógico de la abstracción hipotética, precisamente de Ricardo.

En *C 8*, §*128*, de abril de 1932, la "determinación" del mercado se especificó como una interrupción del automatismo en las prácticas económicas y la "fijación" del mismo por parte de una determinada superestructura: «Concepto y hecho del "mercado de-

terminado", o sea demostración de que determinadas fuerzas han aparecido históricamente, cuya actuación se presenta con cierto "automatismo" que permite cierta medida de "previsibilidad" y de certeza para las iniciativas individuales. "Mercado determinado" por lo tanto, equivale a decir "determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción" garantizada por una determinada superestructura jurídica» (*Ivi, 280-281*). Ya no estamos delante de una abstracción hipotética, sino de una abstracción determinada: su "necesidad", su determinismo, que incluso ella posee, todo está resuelto en la actualidad de determinadas relaciones de fuerzas en la estructura. El concepto de "necesidad", junto al de "ley", se definen de nuevo *en relación con la práctica*: «De estas consideraciones se puede extraer un argumento para establecer lo que significa "regularidad", "ley", "automatismo" en los hechos históricos. No se trata de "descubrir" una ley metafísica de "determinismo", y tampoco de establecer una ley "general" de causalidad. Se trata de ver cómo en el desarrollo general se constituyen fuerzas relativamente "permanentes" que operan con cierta regularidad y cierto automatismo. Incluso la ley de los grandes números, aunque es muy útil como término de comparación, no puede tomarse como la "ley" de los hechos sociales. Habrá que estudiar el planteamiento de las leyes económicas tal como fue hecho por David Ricardo (el llamado método del "puesto que"): ciertamente ahí puede hallarse uno de los puntos de partida de las experiencias filosóficas de Marx y Engels que llevaron al desarrollo del materialismo histórico» (*Ivi, 281*).

En el ya citado *C 10 II, §9* (de mayo de 1932) Gramsci sostiene que Marx «ha universalizado los descubrimientos de Ricardo extendiéndolos adecuadamente a toda la historia, obteniendo con el originalmente una nueva concepción del mundo» (*Ivi, 144-145*). «¿El descubrimiento del principio lógico formal de la "ley de tendencia", que lleva a definir científicamente los conceptos fundamentales en la economía de "homo oeconomicus" y de "mercado determinado", no ha sido un descubrimiento de valor también gnoseológico? ¿No implica precisamente una nueva "inmanencia", una nueva concepción de la "necesidad" y de la libertad, etcétera?» (*Ivi, 144*). Este replanteamiento de Ricardo es manifiesto en dos variantes instaurativas en *C 11, §52, 325-326* (agosto-hasta finales de 1932, titulado *Regularidad y necesidad,* que es Texto C del ya mencionado *C 8, §128*). Y v. también, resumidamente, la carta del 30 de

mayo de 1932 a Tatiana (para Sraffa): «¿Se podría decir que Ricardo tuvo un significado en la historia de la filosofía más que en la ciencia económica [...]? ¿Y se podría decir que Ricardo contribuyó a direccionar a los primeros teóricos de la filosofía de la praxis a su propia superación de la filosofía hegeliana y a la construcción de su propio y nuevo historicismo, depurado en cada rastro de lógica especulativa? [...] Tomo como ejemplo los dos conceptos fundamentales para la ciencia económica, el de "mercado determinado" y el de "ley de tendencia" que me parece se deben a Ricardo y razono lo siguiente: – ¿será que estos dos conceptos fueron el motivo que redujo la concepción "inmanentista" de la historia, – expresada con un lenguaje idealista y especulativo de la filosofía clásica alemana, – a una "inmanencia" realista inmediatamente histórica, en la cual la ley de causalidad de las ciencias naturales fue depurada de su mecanismo y se identificó sintéticamente con el razonamiento dialéctico del hegelianismo?» (*LC 581-582*). La carga antiespeculativa del materialismo histórico, su carácter "filológico", su *reivindicación de la individualidad*, encuentran aquí – en el concepto de determinación como regularidad práctica – un estatuto sólido. Nótese finalmente que Gramsci relaciona este concepto de necesidad-inmanencia por una parte al «razonamiento dialéctico del hegelianismo» (*Ivi, 582*), y por la otra a la temática marxista de la relación entre estructura y superestructura, entre "premisa" eficiente y "creencia popular" como fuerzas materiales en la generación del movimiento histórico (*C 8, §237, 344*). Con el nuevo concepto de inmanencia el pensamiento de Hegel pierde de su carácter especulativo y el concepto de determinación su carácter mecánico.

FABIO FROSINI

**Intelectuales**

Que este lema ocupe un lugar crucial en el pensamiento de Gramsci puede detectarse ya a lo largo del arco de los escritos precarcelarios de Gramsci, pero tiende a asumir un valor orgánico y cognitivamente "estratégico" al interior de la reflexión de los *Cuadernos* (también, y no pocas veces, en las propias C*artas desde la Cárcel*). Si se observa en el texto de 1926, *Algunos temas de la cuestión meridional*, se puede notar como Gramsci, después de definir el sur de Italia como «una gran desintegración social», precisa que esta fórmula podría referirse, no solo a los campesinos, es decir, a la «gran masa campesina amorfa y desintegrada», sino también a los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural: estos

últimos, componiendo la mayor parte del personal estatal, ejercían «la función de intermediación entre el campesinado y la administración en general». Además, por encima del «bloque agrario», constitutivo de la sociedad meridional, Gramsci observaba la acción de un «bloque intelectual», que hasta entonces había servido esencialmente para evitar que «las grietas del bloqueo agrario se volvieran demasiado peligrosas y causaran un desmoronamiento»: los exponentes de ese bloque intelectual eran Giustino Fortunato y Benedetto Croce, que precisamente por esta razón – afirmaba Gramsci con claridad – podrían ser considerados como «los reaccionarios más activos de la península» (*CPC 150-155*). Debe llamarse la atención también sobre el hecho de que en la fase juvenil y precarcelaria, Gramsci se interesa por los problemas asociados con la organización de la cultura, italiana en especial: esto invita a preguntarse, entre otras cosas, por la peculiaridad de su relación con la actividad de Piero Gobetti, formidable e incansable organizador cultural.

El abordaje sistemático de la cuestión de los intelectuales presente en el *Cuaderno 4* está claramente animado y atravesado por dos interrogantes fundamentales, estrechamente relacionadas entre sí: la primera se refiere a la cuestión de si los intelectuales son un grupo social autónomo o, por el contrario, si cada grupo social tiene su propia categoría de intelectuales; el segundo aborda el problema de cómo identificar y definir «los límites máximos de la acepción de "intelectual"» (*C 4, §49, 188*). Por lo que respecta al primer punto, Gramsci señala una de las modalidades más importantes que hasta entonces, a su juicio, ha asumido el «proceso histórico de formación de las distintas categorías de intelectuales» y observa que cada grupo social, «al nacer sobre la base originaria de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico», de modo que «el empresario capitalista crea consigo al economista, el científico de la economía política» (*Ivi, 187*). Gramsci trata a los intelectuales como «categoría orgánica», de la que el propio empresario moderno forma parte en la medida en que debe tener cierta capacidad técnica tanto en el ámbito económico en sentido estricto, como también «en otros campos, al menos en aquellos más cercanos a la producción económica». Pero cada grupo social, al emerger de la historia de la estructura económica, encuentra o

ha encontrado (al menos – precisa Gramsci – en la historia ocurrida hasta ahora) «categorías intelectuales preexistentes», que se presentan como figuras de una continuidad histórica ininterrumpida, no cuestionadas incluso por los cambios sociales y políticos más complejos. Desde los eclesiásticos («monopolizadores durante largo tiempo de algunos servicios esenciales») hasta Croce (que se siente más «ligado a Aristóteles más que a Agnelli»); ellos, que constituyen la «categoría tradicional», advierten «con "espíritu de cuerpo"» la continuidad de su condición y cualificación intelectual, hasta el punto de determinar "la apariencia" real de sí mismos como un grupo social independiente, con sus propias características, con una cierta autonomía del grupo social dominante (*Ibid.*).

Sin embargo, este primer núcleo de reflexión solo puede aclararse plenamente en conexión con la respuesta que Gramsci se esfuerza por dar a la segunda pregunta: «¿cuáles son los límites máximos de la acepción de "intelectual"?». Si bien es extremadamente difícil individualizar un criterio determinado y eficaz para la definición, Gramsci en primer lugar, destaca lo que considera el «error metódico» más extendido, a saber, el error de buscar el carácter de la actividad intelectual en lo «intrínseco» de ella, es decir, en su "calidad" específica y, por lo tanto, en las diferencias y los grados diversos de esa calidad, que pueden abarcar desde los «creadores» de diversas ciencias, de la filosofía, de la poesía, etc. hasta los «más humildes "administradores y divulgadores" de la riqueza intelectual tradicional». Por el contrario, tal carácter debe buscarse en el sistema de relaciones en que se encuentra la actividad intelectual (o «el agrupamiento que la personifica»), «en el conjunto general de las relaciones sociales» (*Ivi, 188-189*). Aquí, por tanto, se asienta un punto fundamental: para Gramsci se trata de examinar las funciones «organizativas» y «conectivas» de los intelectuales, es decir, las funciones que realizan, cada vez, en formas peculiares e históricamente determinadas, en los procesos de producción de la hegemonía. Pero esto no debe sugerir una relación inmediata entre los intelectuales y la producción y, por lo tanto, un papel extrínseco e instrumental. La relación entre intelectuales y producción, dice Gramsci, «no es inmediata, como sucede en el caso de los grupos sociales fundamentales, sino que es mediata y es mediada por dos tipos de organización social: a) por la sociedad civil, o sea el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad, b) por el Estado» (*Ivi, 188*). Esta forma de colocar la cuestión

no solo implica una «extensión muy grande del concepto de intelectuales», sino también, y sobre todo, permite alcanzar una «aproximación concreta a la realidad» (*Ibid.*). Esto significa (dicho en términos esquemáticos) que el intelectual orgánico no es, simplemente, el intelectual del consenso, una fórmula que en sí misma subyace y evoca por contraste una noción "estatutaria", considerada más íntima, más auténtica, del intelectual como natural portador de la verdad, de la "disidencia", de la "crítica". En verdad, en Gramsci, la ideología no es una mera apariencia o una disimulación o una falsa conciencia, por lo que el intelectual orgánico no puede ser reconducido, ni negativa ni positivamente, a la mera voluntad-capacidad de producir consenso, sino que toma cuerpo y adquiere significado en una peculiar función conectiva-organizativa: el consenso no es un efecto adicional, sino que está incorporado, en formas siempre diferentes y renovadas, en esa función de fondo.

En cuanto a la distinción entre intelectuales como categoría orgánica de cada grupo social e intelectuales como categoría tradicional, Gramsci plantea un nudo decisivo: el análisis del partido político en relación con el problema de los intelectuales. Desde este punto de vista, el partido político se configura como «el mecanismo que en la sociedad civil desempeña la misma función que el Estado desempeña, en mayor medida, en la sociedad política», es decir, produce y realiza la «soldadura» entre intelectuales orgánicos de un grupo social e intelectuales tradicionales. Esta función de soldadura se vincula con la función más general del partido político que, según Gramsci, consiste en elevar lo "económico-corporativo" a la esfera de lo "ético-político", es decir, establecer una interacción fructífera entre "espontaneidad" y "dirección". Al colocar en estos términos el análisis del partido, Gramsci obtiene una distancia crítica radical sea de la noción, propia de Croce, del partido como "prejuicio", completamente interno a la concepción más general de la "política-pasión", sea de la noción *sociológica* de Michels. Por otra parte, Gramsci advertía toda la complejidad innovadora, el desafío presente al atribuir a la cuestión intelectual un valor radicalmente teórico-político. Por ejemplo, al reformular y reorganizar estas reflexiones en el texto C del primer párrafo del *Cuaderno 12*, precisaba que la investigación anunciada programáticamente mediante el título (*Apuntes y notas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales*) no habría tenido un carácter sociológico, sino que de-

bería dar lugar a una serie de ensayos sobre la historia de la cultura, esto es, *Kulturgeschichte*, y, al mismo tiempo, de la historia de la *ciencia política*. Para Gramsci se trata, fundamentalmente, de la «cuestión política de los intelectuales». La expresión se repite en el *Cuaderno 11* y se sitúa en relación con un problema crucial: la profundización del nexo teoría-práctica al interior de los más recientes desarrollos del marxismo. Es preciso decir también que Gramsci coloca la filosofía de la praxis en una posición antitética respecto a la cultura y la visión católica, en el sentido que la filosofía de la praxis «no tiende a mantener a los "simples" en su filosofía primitiva de sentido común, sino por el contrario a conducirlos a una concepción superior de la vida» (*C 11, §12, 252*). La exigencia del contacto entre intelectuales y simples no está concebida para reducir o limitar la actividad científico-intelectual y para mantener «una unidad al bajo nivel de las masas», sino, por el contrario, para construir «un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales» (*Ibid.*).

Volviendo a los intelectuales como "categoría orgánica", hay que decir que para Gramsci los grados de tal organicidad están relacionados con las diversas articulaciones en las que se desarrollan sus funciones conectivas y organizativas: funciones que él percibe en el presente, esto es, en la «estructura masiva de las democracias modernas» (*C 13, §7, 22*), en el «sistema social democrático-burocrático» (*C 12, §1, 358*), que son íntimamente constitutivas de la trama de los saberes, de las especializaciones, de las competencias, de las instituciones pero siempre en relación con las formas peculiares del Estado integral y la producción de hegemonía. Es decir, estas funciones no son atribuibles a ningún funcionalismo sistémico, a la weberiana "jaula de hierro", a la racionalidad de las formas, de los "círculos especiales" y a la *profesionalización* de la política. En la teoría, en la perspectiva de la hegemonía, que, por supuesto, expulsa la política como profesión, aquellas funciones tienen el valor de funciones dirigentes. La reflexión más definida y clara al respecto se encuentra en una página del *Cuaderno 12*, donde Gramsci, después de haber afirmado que «en el mundo moderno la educación técnica, estrechamente vinculada al trabajo industrial, incluso al más primitivo o descalificado, debe formar la base del nuevo tipo de intelectual», y después de haber observado que la experiencia de "L'Ordine Nuovo" se había fun-

dado precisamente sobre esa base para desarrollar «ciertas formas del nuevo intelectualismo», delinea los contornos esenciales de aquello que denomina el «nuevo intelectual». Pues bien, el modo de ser del nuevo intelectual – declara Gramsci – «no puede seguir consistiendo en la elocuencia, motriz exterior y momentánea de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, "persuasor permanente" porque no puro orador, y sin embargo superior al espíritu abstracto matemático» (*C 12, §3, 382*). Se trata entonces de alcanzar desde la condición particular de la «técnica-trabajo» la condición más *general* de la «técnica-ciencia», hasta la «concepción humanista histórica, sin la cual se permanece como "especialista" y no se llega a "dirigente" (especialista + político)» (*Ibid.*).

Esta forma de ser del nuevo intelectual no puede dejar de constituir para Gramsci la forma de ser de la relación (radical y originalmente repensada dentro de *su* marxismo) entre intelectuales y movimiento obrero, entre socialismo e intelectuales. Debe considerarse otro punto esencial: la «cuestión política de los intelectuales», que una vez colocada en relación con la reformulación teórica del problema de la hegemonía y del Estado, insta a Gramsci a un permanente y tenaz análisis diferenciado, que lo lleva a ir más allá de la distinción fundamental entre intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales y a direccionar su atención hacia el problema de la «función de los grandes intelectuales en la vida de los Estados» (*C 10 I, p. 116*). La crítica del pensamiento de Croce se vuelve absolutamente necesaria porque constituye el "partido ideológico" de la burguesía y representa un andamiaje hegemónico capaz de fijar y sublimar teóricamente una revolución pasiva moderna, confiriéndole el valor de un programa de "revolución-restauración", de reestructuración desde arriba de las condiciones históricas cambiadas con respecto a la hegemonía moderada del *Risorgimento*. Gramsci profundiza ulteriormente en el problema del intelectual de tipo nuevo: si es cierto que la «cuestión hegemónica» ha tomado una forma radicalmente nueva luego del declive del «individualismo económico» y después de la penetración y difusión inaudita de la política y el Estado en la trama compleja de la sociedad de masas, entonces el intelectual nuevo necesita llevar a cabo una revolución copernicana, necesita liberarse de aquello que Gramsci llama el «error del intelectual» y que consiste en «creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir y estar apa-

sionando», en creer, es decir, que «el intelectual pueda ser tal siendo distinto y estando alejado del pueblo» (*C 4, §33, 164*). Es interesante observar que en el correspondiente Texto C del *Cuaderno 11* el concepto de «pueblo» se sustituye por el de «pueblo-nación». En particular Gramsci afirma que «no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación» (*C 11, §67, 347*). A la eventual indeterminación, impregnada de cierto riesgo de "espontaneidad", del concepto de pueblo, Gramsci lo sustituye por el concepto de pueblo-nación, que invita a indagar la peculiaridad, la determinación histórica del entrelazamiento y la interacción del Estado-sociedad civil.

De este modo, la expresión «conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación», más allá de cualquier sugerencia literaria o populista-literaria, adquiere un gran valor teórico-político: es, y quiere ser, una crítica *in re* de Croce y Weber, de la fijación idealista de lo ético-político, por un lado, y del especialismo de la política, de la política como profesión, por otro. A este orden de problemas está, de hecho, vinculada la nota del *Cuaderno 15*, en la que Gramsci aborda por la raíz el estatuto de la ciencia política y la posibilidad de pensar su refundación crítica. Dada como premisa el hecho que «existen verdaderamente gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos», Gramsci invita a preguntarse: «¿se quiere que haya siempre gobernados y gobernantes o bien se quieren crear las condiciones en las que la necesidad de existencia de esta división desaparezca?, o sea, ¿sea parte de la premisa de la perpetúa división del género humano o se cree que ésta es sólo un hecho histórico, que responde a ciertas condiciones?» (*C 15, §4, 175-176*). La «cuestión política de los intelectuales», así como es delineada por Gramsci, contiene en su propio interior el impulso «inaudito» de este cuestionamiento concretamente utópico.

PASQUALE VOZA

**Intelectuales orgánicos**

La amplia exposición de la cuestión de los intelectuales, presente en el *Cuaderno 4*, brota directamente de y está atravesada por dos interrogantes de fondo, estrechamente entrelazados entre sí. El primero tiene que ver con el problema de si los intelectuales son un grupo social autónomo o si, por el contrario, cada grupo social tiene su propia categoría de intelectuales; el segundo pone de relieve otro problema: cómo identificar y definir «los límites máximos de la acepción de "intelectual"» (*C 4, §49, 188*).

En relación al primer punto, Gramsci señala una de las formas más importantes que hasta ese momento, a su juicio, había adquirido «el proceso histórico de formación de las categorías intelectuales», afirmando que cada grupo social, «al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico», así que, «el empresario capitalista crea consigo al economista, el científico de la economía política» (*Ivi, 187*). Este núcleo de reflexión puede aclararse completamente solo en conexión con la respuesta que Gramsci se esfuerza en dar a la segunda pregunta: «¿cuáles son los límites máximos de la acepción de "intelectual"?». Sin perjuicio de la dificultad de identificar un criterio seguro y eficaz para la definición, Gramsci pone el acento en primer lugar sobre lo que a su parecer es «el error metódico» más difuso: es decir, el error de buscar el carácter de la actividad intelectual en la naturaleza, en lo «intrínseco» a ella y no, al contrario, en el sistema de relaciones en los que esta actividad (o «el agrupamiento que la personifica») se encuentra «en el conjunto general de las relaciones sociales» (*Ivi, 188*). Para Gramsci este es un punto fundamental: evitar aquel error metódico significa saber mirar a las funciones "organizativas" y "conectivas" de los intelectuales, es decir, a las funciones que ellos desarrollan, en formas diferentes en cada ocasión, peculiares e históricamente determinadas, en los procesos de formación de la hegemonía. Precisamente por esta razón – advierte Gramsci – no se debe pensar en una relación inmediata entre intelectuales y producción y, por lo tanto, en su papel extrínseco e instrumental. La relación entre los intelectuales y la producción «no es inmediata, como sucede en el caso de los grupos sociales fundamentales, sino que es mediata y es mediada por dos tipos de organización social: a) por la sociedad civil, o sea el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad, b) por el Estado» (*Ibid*.). Este modo de plantear la cuestión implica una «extensión muy grande del concepto de intelectuales» y al mismo tiempo hace realmente posible llegar a «una aproximación concreta a la realidad» (*Ibid*.).

A partir de estos análisis y consideraciones se puede comprender hasta qué punto la noción de intelectual orgánico ha sido, entre las nociones gramscianas, la que más equivocaciones interpretativas ha sufrido (quizás incluso más que el concepto de hegemonía), padeciendo una gran varie-

dad de simplificaciones y "reducciones". Hay que decir que, según Gramsci, dado que la ideología no es una mera apariencia o una simple mistificación, del mismo modo el intelectual orgánico no se puede reconducir, ni en negativo ni en positivo, a la mera voluntad y capacidad de producir consenso, sino que toma cuerpo y sentido en una peculiar función conectivo-organizativa: el consenso no es un efecto adicional, sino que está incorporado, en formas cada vez diferentes y renovadas, en aquella función de fondo.

Esto es así no solo cuando Gramsci analiza la naturaleza, los modos de ser de los intelectuales en la historia pre-burguesa y burguesa, sino también cuando analiza la relación entre intelectuales y clase obrera, intelectuales y partido, intelectuales y política (refiriéndose en general a los grupos sociales antagonistas). También en este caso no se delinea un carácter orgánico de tipo pedagógico o ético-normativo: y esto excluye que el autor de los *Cuadernos* quisiera entender el intelectual orgánico como intelectual "de partido". Por lo que concierne el análisis del partido político en relación con el problema de los intelectuales, Gramsci afirma que el partido se plantea como «el mecanismo que en la sociedad civil cumple la misma función que cumple el Estado en mayor medida en la sociedad política», es decir, este se configura como el mecanismo que consigue determinar la «fusión» entre intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales. Esta función de soldadura está conectada con la función más general del partido político, que según Gramsci consiste en elevar a «los miembros "económicos" de un grupo social a la calidad de "intelectuales políticos", o sea de organizadores de todas las funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral, civil y política» (*Ivi, 190*).

PASQUALE VOZA

# J

**Jacobinismo**

El jacobinismo es una categoría histórico-interpretativa de primer nivel para el Gramsci de los *Cuadernos*, en donde tiene un signo positivo, mientras que el joven Gramsci había sido un crítico severo del fenómeno jacobino, identificando en él una forma completamente burguesa de hacer política. En un escrito fechado el 28 de julio de 1917, *Los maximalistas rusos*, Gramsci afirmó perentoriamente: «en Rusia no hay jacobinos» (*CF 266*). Después de esta aversión inicial, Gramsci cambiará de opinión. El punto de inflexión lo dará la lectura del ensayo *Le Bolchévisme et le Jacobinisme* del historiador francés Albert Mathiez, que Gramsci tradujo y publicó a plazos en "L'Ordine Nuovo" en 1921. Este parece ser el momento en que un estudio histórico del fenómeno jacobino y al mismo tiempo una reinterpretación ideológicamente más favorable del mismo. El ensayo de Mathiez se basa en la analogía entre la república jacobina y la revolución bolchevique. Es evidente que Gramsci es influido por la interpretación del historiador francés, en la que el jacobinismo y el bolchevismo constituyen un solo "mito". Así, en los *Cuadernos*, el jacobinismo, transformado por Gramsci en una categoría histórico-interpretativa fundamental, tiene un espesor que va más allá de un fenómeno histórico concreto, a la par que señala los peligros de una lectura deshistorizada, que separa el fenómeno del tiempo y el lugar reduciéndolo a «fórmulas»: de esta forma solo se obtendrían «un espectro», «palabras vacías e inertes» (*C 1, §48, 126*).

Gramsci señala que el término «jacobino» terminó adquiriendo dos significados: el de un partido particular de la Revolución fran-

cesa, con un programa determinado y que llevó a cabo su acción partidaria y gubernamental con un método «caracterizado por la energía extrema»; otro, más tarde, por el cual se llamó "jacobino" al político enérgico y resuelto en tanto fanáticamente convencido de las virtudes dramatúrgicas de sus ideas, cualesquiera que fuesen (*C 19, §24, 392*). Intentando establecer cuál era la naturaleza y el papel del Partido de Acción en el *Risorgimento* italiano, en una comparación continua con la acción victoriosa y hegemónica del partido moderado de inspiración cavouriana, Gramsci observa que el Partido de Acción carecía de la capacidad de ejercer una «"atracción espontánea"»; para hacerlo, habría tenido que «imprimir al movimiento del Risorgimento un carácter más marcadamente popular y democrático» (*Ivi, 3892013*). Gramsci declara que el Partido de Acción «incluso careció de un programa gubernamental concreto»; también confundió la unidad cultural existente en la península «con la unidad política y territorial de las grandes masas populares que eran extrañas a aquella tradición cultural» (*Ivi, 389-390*). Son los juicios severos bien conocidos de Gramsci sobre el partido mazziniano y sobre las fuertísimas deficiencias de su acción política. Gramsci cree que se puede hacer una comparación entre los jacobinos y el Partido de Acción. Los jacobinos «lucharon valerosamente para asegurar un vínculo entre ciudad y campo y lo consiguieron». En la literatura política francesa, la necesidad de conectar la ciudad (París) con el campo siempre se había sentido con fuerza; el Partido Acción tenía una tradición en la historia de la península con la que relacionarse, dado que «la historia de las Comunas es rica en experiencias a este respecto». Precisamente «el más clásico maestro del arte político para los grupos dirigentes italianos», Maquiavelo, «había planteado ya problema, naturalmente en los términos y con las preocupaciones de su tiempo» (*Ivi, 390*).

Al preguntarse el porqué de los intentos fallidos de provocar una «voluntad colectiva nacional-popular» en Italia, Gramsci identifica como respuesta el establecimiento de una forma de sociedad «"económica-corporativa"», es decir, de «la peor forma de sociedad feudal, la forma menos progresiva y más estancada: siempre faltaba una fuerza *jacobina* eficiente, y no podía establecerse», la fuerza que en otras naciones «ha despertado y organizado la voluntad colectiva nacional-popular y que ha fundado Estados modernos». Según Gramsci, ninguna formación de voluntad colectiva nacional-popular es posible si las grandes masas de campesinos

cultivadores no entran *simultáneamente* en la vida política: esto intentaba Maquiavelo a través de la reforma de la milicia, esto fue hecho por los jacobinos en la Revolución francesa, en la que se debe identificar un "jacobinismo precoz" de Maquiavelo, «el germen (más o menos fecundo) de su concepción de la revolución nacional» (*C 13, §1, 17*). El jacobinismo y el maquiavelismo están unidos por la capacidad de plantear radicalmente el problema de la revolución campesina y por el hecho de que ambos son la expresión de una voluntad colectiva destinada a fundar un nuevo tipo de Estado. Esta suposición positiva del jacobinismo lleva a Gramsci a reflexionar sobre el problema del uso del terror, sin buscar legitimarlo: «El tercer estado habría caído en estas "trampas" sucesivas sin la acción enérgica de los jacobinos, que se oponen a cualquier detención "intermedia" del proceso revolucionario y mandan a la guillotina no sólo a los elementos de la vieja sociedad que se resiste a morir, sino también a los revolucionarios de ayer convertidos hoy en reaccionarios» (*C 19, §24, 401*).

Prosiguiendo con su análisis de la operación del Partido de Acción, a la luz del jacobinismo (o más bien, a la ausencia de jacobinismo), Gramsci observa que «los jacobinos conquistaron con la lucha sin cuartel su función de partido dirigente»; en realidad se "impusieron" a la burguesía francesa, llevándola a una posición mucho más avanzada de lo que los núcleos burgueses primitivamente más fuertes hubieran querido ocupar "espontáneamente". Este rasgo, característico del jacobinismo (pero también antes de Cromwell y las "cabezas redondas"), consiste en forzar la situación creando «hechos consumados irreparables, empujando hacia adelante a la burguesía a fuerza de patadas en el trasero, por parte de un grupo de hombres extremadamente enérgicos y resueltos». Gramsci también niega que los jacobinos fueran «abstraccionistas»: en cambio, eran «realistas al estilo de Maquiavelo», convencidos de la «absoluta veracidad» de las fórmulas sobre igualdad, fraternidad, libertad, tal como fueron persuadidos «las grandes masas populares que los jacobinos movilizaban y llevaban a la lucha»; su lenguaje, su ideología, sus métodos de acción «reflejaban perfectamente las exigencias de la época» (*Ivi, 400-401*). Gramsci luego establece una relación precisa entre el jacobinismo francés y la cultura fisiocrática: uno sería «inexplicable» sin el otro, «con su demostración de la importancia económica y social del cultivador directo», aunque no parece justo decir que los fisiócratas «hayan representado simples intereses

agrícolas», dado que representan «una sociedad futura mucho más compleja que aquélla contra la que combaten e incluso que aquella que se desprende inmediatamente de sus afirmaciones» (*C 13, §13, 29-30*). Además, para aquellos que, desde el punto de vista del historicismo moderado, consideran el jacobinismo «irracional» (visto como «antihistoria»), Gramsci se opone a la consideración de que «ni Napoleón ni la Restauración destruyeron los "hechos consumados" por los jacobinos» (*C 10 II, §41.XIV, 206*).

Sin embargo, es necesario tener una visión adecuada de los jacobinos y su política, entendiendo la importancia absoluta de su política agrícola, sin la cual «París habría tenido la Vandée ya a sus puertas» (*C 19, §24, 402*): los girondinos intentaron, sin éxito, «aprovechar el federalismo para aplastar el París jacobino», mientras que para los jacobinos se aplicó la fórmula de «"república una única e indivisible"» y la «política de centralización burocrático-militar», a lo que «no podían renunciar sin suicidarse». La cuestión agraria tenía ventaja sobre las aspiraciones de autonomía local: la Francia rural «aceptó la hegemonía de París», es decir, entendió que para destruir definitivamente el antiguo régimen «debía formar un bloque con los elementos más avanzados del tercer estado, y no con los moderados girondinos» (*Ibid.*). Si es cierto que los jacobinos «"forzaron" la mano», esto siempre sucedió «en el sentido del desarrollo histórico real»; han hecho un trabajo fundamental, al que solo su pertenencia de clase ha puesto un límite insuperable: al convertir a la burguesía en la clase nacional dominante, hegemónica, «crearon la sólida nación moderna francesa» (*Ibid.*).

Al concluir la comparación entre los jacobinos y el partido mazziniano, Gramsci dice: «En el Partido de Acción no se encuentra nada que se parezca a esta orientación jacobina, a esta inflexible voluntad de convertirse en el partido dirigente». La severidad del juicio se mitiga con la consideración de que «ciertamente, hay que tener en cuenta las diferencias», ya que en Italia se trata de luchar contra el «orden internacional vigente y contra una potencia extranjera», Austria, que ocupaba una parte de la península y controlaba el resto. Pero Gramsci aumenta la dosis de sus críticas al Partido de Acción, observando que «los jacobinos supieron obtener de la amenaza externa elementos para una mayor energía en el interior: comprendieron bien que para vencer al enemigo externo debían aplastar en el interior a los aliados de éste y no titubearon en llevar a cabo las masacres de septiembre». En Italia, este

vínculo que existía entre Austria y una parte de la burguesía y nobleza italiana no fue denunciado por el Partido de Acción o al menos no con la debida energía (*Ivi, 402-403*). Mitigando la dureza de sus consideraciones, Gramsci afirma que, si un partido jacobino no se formó en Italia, las razones «deben buscarse en el campo económico, o sea en la relativa debilidad de la burguesía italiana y en el clima histórico distinto del de Europa después de 1815» (*Ivi, 403*).

Con respecto a la presencia de «jacobinos», o partidarios del jacobinismo, en Italia, Gramsci observa que «por lo general son bastante mal tratados» en libros y artículos populares y que se conoce «muy poco» (*C 2, §106, 285*). Sin embargo, es un grupo muy reducido: Pisacane, que fue uno de los pocos que sintió la ausencia, en el *Risorgimento*, de un «fermento "jacobino"», no era jacobino «como era necesario para Italia» (*C 15, §76, 242*); Crispi, como hemos visto, era «jacobino» solo en el sentido de un político resuelto: era un «temperamento jacobino», pero no tenía un programa que pudiera compararse con el de los jacobinos y ni siquiera «su feroz intransigencia». La debilidad de Crispi, continúa Gramsci, era que se había vinculado estrechamente al grupo septentrional «sufriendo sus exigencias» y sistemáticamente sacrificó el *Meridione*, «o sea a los campesinos», que no se había atrevido, como los jacobinos, a posponer los intereses corporativos del grupo dirigente de la «clase futura»; por lo tanto, es un «termidoriano preventivo» (*C 6, §89, 77-78*); «Su "obsesión" jacobina más noble fue la unidad político-territorial del país» (*C 19, §24, 392*). El único que no solo sintió la ausencia de un jacobinismo italiano, sino que se manifestó como «un auténtico jacobino, al menos teóricamente, y en la situación italiana dada» fue Gioberti, quien, como observa Gramsci, después de 1848, en el *Rinnovamento*, muestra comprensión por las duras necesidades históricas que empujaron a los jacobinos franceses a desplegar su «salvaje energía»; el autor de la *Primacía* también encontraría, aunque «vagamente», «el concepto de lo "popular-nacional" jacobino», es decir, la alianza entre intelectuales burgueses y pueblo (*C 17, §9, 306-307*).

Reflexionando sobre el fenómeno jacobino, Gramsci también aborda las causas de su declive: cree que los jacobinos, con su oposición a reconocer el derecho de coalición a los trabajadores, rompieron el «bloque urbano» de París; así, sus «fuerzas de asalto», que se agruparon en la comuna, «se dispersaron, decepcionadas, y el Termidor consiguió el

predominio» (*C 19, §24, 402*). La centralidad de la noción de jacobinismo también se hace evidente por la afirmación de que «el moderno *Príncipe* debe tener una parte dedicada al *jacobinismo*»: y este renacimiento del jacobinismo debe tener lugar «en el significado integral que esta noción ha tenido históricamente y debe tener conceptualmente» (*C 13, §1, 16*). Por lo tanto, Gramsci estigmatiza tanto el «miedo al jacobinismo» (*Ivi, 17*) típico, por ejemplo de Croce, como la "aversión" presente en Sorel, que toma la forma de una "repugnancia ética"; una actitud que según Gramsci deriva de Proudhon, quien en uno de sus escritos definió a los jacobinos como «los jesuitas de la revolución» (*C 5, §80, 305*). Este «anti-jacobinismo» de Sorel es definido por Gramsci como «sectario, mezquino, antihistórico» (*C 11, §66, 341*).

Analizando las causas de la derrota jacobina, Gramsci observa cómo la incursión en el terreno de las creencias religiosas contribuyó a romper la unidad del frente pro jacobino en el campo; una debilidad similar conducirá a las «veleidades mazzinianas» de reforma religiosa en el Partido de Acción. El ejemplo de la Revolución francesa mostró que los jacobinos, que habían logrado aplastar a todos los partidos de derecha en el terreno de la cuestión agraria, «fueron perjudicados por los intentos de Robespierre de instaurar una reforma religiosa», que también tuvo un significado inmediato y concreto. (*C 19, §26, 415-416*). La institución del culto al Cuerpo Supremo fue un intento de «unificar dictatorialmente los elementos constitutivos del Estado en sentido orgánico», en una «desesperada búsqueda» de tener en la mano toda la vida popular y nacional, pero también aparece como la primera raíz del Estado secular moderno, independiente de la Iglesia, que encuentra en sí misma «todos los elementos de su personalidad histórica» (*C 6, §87, 75*).

Como muchos de los conceptos gramscianos, el del jacobinismo también demuestra ser una metáfora, una imagen (no del hombre político determinado, sino de la voluntad colectiva popular-nacional): se conecta con la idea del «príncipe», dado que Gramsci dice que los jacobinos eran la «"encarnación categórica"» del príncipe maquiavélico (*C 13, §1, 16*), quien a su vez «representa plástica y "antropomórficamente" el símbolo de la "voluntad colectiva"» (*Ivi, 13*). Por lo tanto, debe subrayarse este valor teórico-político que el concepto de jacobinismo asume en la elaboración de Gramsci. Finalmente, el autor de los *Cuadernos*, señala del jacobinismo tanto el "límite" de

clase como algunos aspectos degenerativos, que preludian al «bizantinismo francés», que consistiría en una característica particular de la tradición cultural francesa, que después de la revolución degeneró rápidamente en «una nueva Bizancio cultural», revelando la intención de dar «forma perfecta y estable a las innovaciones que pone en práctica». Los elementos de esta degeneración, por otro lado, ya estaban presentes y activos «durante el desarrollo del gran drama revolucionario», en los mismos jacobinos «que lo personificaron con mayor energía y plenitud» (*C 10 II, §19, 152*).

RITA MEDICI

# L

**Lengua**

Una lengua existe no solo en el conjunto del vocabulario, la gramática, etc. (*C 11, §45, 317*): «cada lengua es una concepción del mundo integral, y no solo un vestido que da forma indiferentemente a cualquier contenido» (*C 5, §123, 332*). La misma noción de lengua se reitera en otro párrafo del *Cuaderno 5*: la lengua «debería ser tratada como una concepción del mundo, como la expresión de una concepción del mundo»; la relación entre lengua y concepción del mundo tiene efecto recíproco, ya que la profundización del conocimiento a través de nuevos matices de significado implica la «profundización de la concepción del mundo» (*C 5, §131, 347*); es el aspecto de la reciprocidad el que diferencia de manera relevante a Gramsci de la conocida hipótesis de Sapir-Whorf, según la cual la lengua da forma al mundo de los hablantes, pero no a la inversa. En un párrafo que funciona como un "espía" para comprender su enfoque de la cuestión, Gramsci se expresa en términos apenas diferentes: las lenguas son un «producto social», son la «expresión cultural de un determinado pueblo» (*C 6, §71, 56*) y también en otras partes del mismo cuaderno surge una casi equivalencia entre lengua y cultura: «abstraídas de la obra literaria», las palabras constituyen un «elemento de la historia de la cultura» (*C 6*, §*20, 26*). Solo en su forma externa la lengua cambia relativamente poco, mientras que su «contenido cultural» cambia más rápidamente (*C 9, §15, 20*): con el tiempo se introducen nuevos términos en la lengua, los significados de las palabras individuales adquieren nuevas connotaciones, a menudo metafóricas, gracias también a las diferentes corrientes culturales que, a través

de su actividad, participan «en el desarrollo general de una determinada lengua nacional» (*C 24, §3, 163*).

La lengua nunca es una entidad homogénea o estática. Se innova de diferentes maneras, por la conquista de una nación por parte de otra (innovación de masas), desde la escuela, a través de los medios de comunicación, incluso desde las reuniones públicas (incluyendo las religiosas), así como por los términos introducidos durante las conversaciones «entre los diversos estratos de la población» (*C 29, §3, 230*). De esta manera, la lengua se forja y se forma, pero también, sobre la base de sus estudios universitarios, Gramsci distingue en la innovación de una lengua un efecto "molecular" y otro "de masa". En un párrafo clave para su enfoque de la cuestión, Gramsci observa que los lenguajes «de los oficios», es decir, «de las sociedades particulares», innovan «molecularmente», mientras que «una nueva clase que se hace dirigente ejerce innovación como "masa"» (*C 6, §71, 56-57*).

Es siempre la relación entre las diferentes clases y estratos de la población lo que entra en el discurso de Gramsci sobre la lengua: él es un sociolingüista *ante litteram* que se anticipa con mucho a intereses que solo en los años sesenta del siglo XX comenzaron a imponerse. Tiene una visión realista de la lengua, libre de cualquier forma de populismo, ya que, de manera similar a lo que se ha señalado anteriormente, el lenguaje de cada persona contiene en su interior los «elementos de una concepción del mundo y de una cultura» a partir de los cuales «se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo» (*C 11, §12, 246*). En el mismo párrafo señala que solo los dialectófonos participan en una intuición del mundo tendencialmente «restringida y provincial, fosilizada, anacrónica, en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial». La díada dialectófonos-hablantes de la lengua nacional (también llamada "lengua literaria") representa una de las principales fuentes de la relación paradigmática entre las fuerzas subordinadas y las hegemónicas. A diferencia de los dialectos, una gran lengua nacional es «históricamente rica y compleja» y es capaz de traducir otra gran cultura, lo que permite a los hablantes de ese idioma «ponerse en contacto con vidas culturales distintas», participando así en una vida cultural más completa (*Ivi, 247*). Gramsci continúa ampliando el discurso desde la lengua como tal hasta la cultura y la creación de una nueva cultura, que pasa también por su socialización en

los estratos populares. El punto de referencia aquí es la filosofía, entendida principalmente como filosofía de la praxis (*Ibid.*), cuyo lenguaje es diferente de los anteriores: «lenguaje significa también cultura y filosofía» (*C 10 II*, §*44, 209*). Y como comparación histórica se citan las investigaciones sobre los primeros elementos del Renacimiento que, en cuanto expresión de rebelión «de un movimiento general cultural religioso» contra los institutos medievales de la Iglesia y del imperio, era "popular", y no «de origen áulico o escolástico» (*C 6*, §*116, 94*).

Para Gramsci «cada grupo social tiene su propia "lengua"», que, como se ha visto anteriormente, puede ser también un dialecto restringido, pero, «salvo raras excepciones [...] entre la lengua popular y la de las clases cultas hay una continua adherencia y un continuo intercambio» (*C 6*, §*62, 50*). Es fácil pensar que este movimiento es de arriba abajo, y esto sucede en la escuela, entendida en sentido amplio, en la sociedad, en la familia, etc., en todos los lugares donde hay un «control [lingüístico, NdA] mutuo», con el objetivo de llegar a un «conformismo gramatical» (*C 29*, §*2, 228*). Pero a veces, como en los movimientos religiosos de la Edad Media o en el desarrollo progresivo de la cultura alemana desde la tosquedad inicial de la Reforma luterana hacia la filosofía clásica alemana, el movimiento puede ser desde abajo o involucrar a toda la sociedad. Y no se excluye el uso del dialecto como arma lingüística de las clases cultas contra las populares: en el movimiento del *Risorgimento* el romanesco, «apartado del latín» durante mucho tiempo, tuvo un florecimiento culminado «en el período liberal de Pío IX», y en los años «47-49 el dialecto es el arma de los liberales», solo que, con el fin de crear un bloqueo social entre la jerarquía eclesiástica y el pueblo contra los partidarios de la unidad nacional, «después del 70 [el dialecto es arma, NdA] de los clericales» (*C 3*, §*79, 78*).

El acceso a la lengua siempre ha sido una condición para el acceso a los derechos, a la plena participación en la sociedad, al poder. Esto también se desprende claramente del ejemplo del juramento de Estrasburgo (841 d. C.): al jurar no en una lengua desconocida como el latín (lo que habría hecho nulo el juramento), sino en sus propias lenguas, los soldados de los herederos de Carlomagno actúan como garantes y, por primera vez, asumen «una función política de primer plano, presentándose como voluntad colectiva» (*C 5*, *§123, 333*). Siempre en este contexto, se observa que «los textos en lengua romance se escriben cuando el pueblo recupera impor-

tancia» y, viceversa, en el largo período que va desde alrededor del 600 d. C. hasta el florecimiento de los Comunes y las lenguas vulgares – período en el que la cultura era la de los "doctos", expresada en latín – el pueblo italiano no podía «participar del mundo de la cultura» (*C 3, §76, 73-74*).

En todo el discurso gramsciano sobre la lengua es fundamental la cuestión de cómo las clases populares pueden emerger de una visión angosta del mundo, que las condena a ser subordinadas, para poder convertirse en hegemónicas. Solo una lengua nacional tiene la riqueza capaz de ofrecer los instrumentos de acceso a los grandes procesos mundiales. Y la «intervención organizada» para desarrollar una «lengua unitaria» (*C 29, §3, 230*) es uno de los medios necesarios para garantizar esta posibilidad; tal intervención, sin embargo, no debe ser impuesta por decreto (como supuso Manzoni), sino representar (según la perspectiva esbozada por Gramsci I. Ascoli) una «función nacional más profunda y necesaria» (*C 23, §40, 142*). Gramsci continúa precisamente en el último de los *Cuadernos* (1935) afirmando que «cada vez que aflora, de un modo u otro, la cuestión de la lengua», esto implica una serie de asuntos, entre ellos la «formación y la ampliación de la clase dirigente» y la necesidad de establecer relaciones más seguras entre «los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, o sea de reorganizar la hegemonía cultural» (*C 29, §3, 231*).

DEREK BOOTHMAN

**Lenguaje**

Al igual que su profesor universitario Matteo Giulio Bartoli, Gramsci suele distinguir entre «lengua» y «lenguaje», aunque a veces hay una superposición de los dos conceptos incluso en el mismo párrafo del *Cuaderno* 1. No hay que confundir los dos términos con *langage* y *langue* tal como son utilizados por Saussure. Por lo general, Gramsci utiliza el término "lenguaje" para designar un subconjunto del fenómeno más amplio de "lengua", que como tal puede indicar la manera en que habla o se expresa un grupo social (v. la «jerga de los oficios» en *C 6, §71, 56* o el «habla de la ciudad» en *C 29, §2, 228*) y también, al extremo, cada individuo particular. Otras veces puede ser el discurso técnico de una ciencia, es decir, los «*lenguajes científicos y filosóficos*» (discutidos bajo el aspecto de la traducción especialmente en *C 11, §46-49*), y también el lenguaje de la política. Por lo tanto, el lenguaje es generalmente de naturaleza sectorial. Otros usos particulares se encuentran en el concepto de lenguaje de una época, por ejemplo, el de la Edad Media (*C 5, §85,*

*307* y *C 10 II, 41.I, 179*), noción, por lo tanto, diferente de la lengua "natural" (como, por ejemplo, una lengua "nacional"), y en aquellos de las artes figurativas, artísticas, musicales, etc. (*C 6, §62, 50* y *C 6, §147, 110*). En este último caso, estos lenguajes, mejor que el de la literatura, trascienden las fronteras nacionales, mientras que es el lenguaje verbal-literario lo que mejor caracteriza el elemento «nacional-popular-cultural» (*C 23, §7, 106*). Al crear su propio lenguaje, cada corriente cultural innova la lengua nacional, enriqueciéndola con nuevos términos, dando nuevos significados a los términos ya utilizados, creando metáforas, etc. (*C 24, §3, 163*). Entre los conceptos más importantes del lenguaje está el teórico: en la vida real, la tarea del teórico es «"traducir" en lenguaje teórico los elementos de la vida histórica» para poder interpretarla mejor (*C 3, §48, 55*).

Un lenguaje, y el de la filosofía de la praxis (un «lenguaje realista e historicista»: *C 11, §17, 274*) es, en este sentido, un ejemplo recurrente, «contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura» (*C 11, §12, 246*), mientras que la lengua en un sentido más amplio (a menudo definida como «nacional» o «literaria») es la expresión de toda una cultura. Otras veces, Gramsci cree que es el propio lenguaje el que «significa también cultura y filosofía» y que, por tanto, «el hecho "lenguaje" es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados» (*C 10 II, §44, 209*), donde la palabra "cultura" parece utilizarse en sentido estricto, y no para indicar la cultura de una sociedad en su conjunto. Esta posición es reiterada, pero también ampliada en el *Cuaderno 11*: la filosofía está contenida en el lenguaje, que es, precisamente, «un conjunto de nociones y de conceptos determinados» (*C 11, §12, 245*) y «por el lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo» (*Ivi, 246*). A pesar de su carácter a menudo técnico, el lenguaje cambia con el tiempo y los términos utilizados pueden adquirir nuevos significados metafóricos, diferentes del significado original de una concepción que se supera: el lenguaje es, por tanto, un fenómeno vivo, pero al mismo tiempo un «museo de fósiles de la vida y las civilizaciones pasadas» (*C 11, §28, 294*). El no reconocimiento de esta historicidad del lenguaje lleva al error de intentar construir un «esperanto o volapük de la filosofía y de la ciencia», en cuyo lenguaje una filosofía, pero por extensión también las formas de pensamiento se consideran a sí mismas acríticamente como las únicas que tienen razón y todas las demás son «delirio» (*C*

*11, §45, 316-317*). Muy similar al esperanto filosófico criticado por Gramsci fue el intento en aquellos años de los pragmatistas y de Pareto que, teorizando el lenguaje «como causa de error», quisieron crear una lengua «“pura”» o «“matemática”», abstracta, se podría decir, para expresar lo que ellos consideraban una «nueva concepción del mundo». Intentaron dar a las palabras un «significado o al menos un matiz nuevo», a pesar de que, en el uso común, y también en el uso especializado, las palabras seguían «manteniendo el viejo significado» (*C 11, §24, 286*). Aunque también puede darse el caso de que un lenguaje distinto no comporte diferencias, incluso importantes, entre las diversas escuelas científicas (*C 11, §48, 319*). Sin embargo, expresado en términos más modernos, el intento de crear un esperanto o un *volapük*, o lenguajes similares, incluso por parte de pragmatistas, es comparable a la veleidad de querer un lenguaje neutral, como si las teorías no influyeran en las conclusiones alcanzadas y como si ellas mismas no contribuyeran a producir una parte integral de los “hechos” (como afirma T. S. Kuhn).

Gramsci teoriza sobre la naturaleza no-fija, es decir, la historicidad, de los lenguajes en otros pasajes del *Cuaderno 11*. Incluso después de un posible cambio radical, un lenguaje nunca se transforma completamente, especialmente en su forma externa, pero sus contenidos sufren mutaciones de naturaleza no siempre patente (*C 11, §16, 270*, párrafo titulado propiamente *Cuestiones de nomenclatura y de contenido*): de nuevo podemos hacer una comparación con el análisis de Kuhn de los paradigmas científicos antes y después de una transformación radical (una “revolución científica”, en la terminología kuhniana). Para Gramsci se trata de una innovación que puede encontrarse en la conciencia de grandes estratos de la población, y no necesariamente limitada a una comunidad restringida de estudiosos, aunque este caso esté incluido en su razonamiento. Sus preocupaciones se dirigen especialmente a los estratos de la población que aún no han dado el salto equivalente de una visión “ptolemeica” a una visión “copernicana” más avanzada; sus comentarios al respecto son metafóricos, refiriéndose a los estadios filosóficos alcanzados, y, por lo general, no a los modelos físicos del universo (v. en particular *C 11, §13, 263* y *C 11, §16, 270* en controversia con Bujarin; *C 11, §66, 343-344* sobre De Man; *C 27, §1, 205* sobre el folclore). En este proceso de avance de la conciencia, no todo un lenguaje previo debe ser rechazado, porque en él pueden existir también

«"valores instrumentales" que no pueden dejar de ser acogidos íntegramente» para ser posteriormente «elaborados y refinados» (*C 11, §16, 270*). A través de esta evaluación crítica de los lenguajes anteriores se comprende el razonamiento utilizado por Gramsci para demostrar que «un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar la ideología» (*C 11, §38, 310*). Al mismo tiempo, ofrece un modelo de actitud crítica para ser usado con respecto a un lenguaje precedente cuando escribe que «la filosofía de la praxis continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico» (*C 11, §28, 294*).

En el campo de las llamadas ciencias humanas, los lenguajes reflejan procesos sociales básicos y, por lo tanto, Gramsci plantea la posibilidad de traducir de un lenguaje a otro a pesar de que, superficialmente, se ocupen de diferentes esferas del conocimiento (la económica, la política, la filosófica) y a pesar de los límites de la traducción de un lenguaje a otro incluso dentro del mismo tema (*C 7, §1, 143*). En este campo, de particular originalidad es el paralelismo entre el lenguaje políticamente moderado de Croce («en el lenguaje moderno este concepto se llama reformismo») y «el "clasicismo nacional" de Gioberti», que «constituye el clasicismo literario y artístico de la última estética crociana» (*C 10 II, §41.XIV, 205*): existe, por tanto, la posibilidad de leer uno en los términos del otro y, con ello, la posibilidad de una traducción recíproca. Gramsci sostiene que las actividades fundamentales de una época son convertibles, ya que el lenguaje específico, propio de cada actividad, está implícito también en los demás lenguajes contemporáneos y todos ellos juntos forman un «círculo homogéneo»: Gramsci concluye afirmando que de esto «se derivan, para el historiador de la cultura y de las ideas, algunos criterios de investigación y cánones críticos de gran significado» (*C 11, §65, 337*).

DEREK BOOTHMAN

**Lenin, Nikolai**

En el período previo al arresto, al menos desde *La Revolución contra «El Capital»* de diciembre de 1917 y durante todo el período de mayor compromiso político, sobre todo desde su traslado a Moscú en mayo de 1922, la figura de Lenin es siempre central, aunque Gramsci no hace referencia a sus textos como fuentes indiscutibles. De hecho, la presencia de Lenin en Gramsci, hasta los *Cuadernos*, es aquella de un revolucionario, antes que la de un teórico original equiparable a Marx, como se estuvo definiendo a lo largo del proceso de construcción del "marxis-

mo-leninismo", que comenzó antes de 1924 como una dura competición entre los jefes bolcheviques por la reivindicación de la "herencia" política de Lenin (v. *Paggi 1984*; *Labica 1992*). Desde la *Política de las frases*, de mayo de 1918 (*NM 52*), a *«Capo»*, de marzo de 1924 (*CPC 12-16*), vuelve constantemente la idea de un político, de un hombre de acción capaz de extraer del marxismo lo necesario para transformar el mundo, convirtiendolo de teoría a estrategia victoriosa. El cambio más importante en estos años no se encuentra en la relación de los revolucionarios rusos con Marx y el marxismo – siempre mantenido en términos de una activa reelaboración –, sino entre bolchevismo (y Lenin como su mayor exponente) y jacobinismo. Si de hecho Gramsci inicia, después de la Revolución de Febrero, afirmando rotundamente que la Revolución rusa no es jacobina, porque el jacobinismo es un fenómeno puramente burgués y violento (*Notas sobre la Revolución rusa*, 29 de abril de 1917, en *CF 138-139*); ya desde la disolución de la Asamblea Constituyente comienza a cambiar su opinión, siendo ésta el reflejo de un modo de actuar típicamente jacobino (la política del "hecho consumado"). Por ello, en enero de 1918, él insistirá que «el jacobinismo es un fenómeno totalmente burgués», añadiendo: «de minorías incluso potenciales. Una minoría que está segura de convertirse en mayoría absoluta, o incluso en la totalidad de los ciudadanos, no puede ser jacobina, no puede tener como programa la dictadura perpetua. Ésta ejerce provisionalmente la dictadura para permitir a la mayoría efectiva de organizarse, de ser conscientes de sus necesidades intrínsecas, y de instaurar su orden excluyendo cualquier apriorismo, según las leyes espontáneas de esta necesidad» (*Constituyente y Soviety*, 26 de enero de 1918, en *CF 602-603*). Esta progresiva redefinición del jacobinismo afecta plenamente la figura de Lenin como político y como teórico de la política, constituye la base de presentación de la "dictadura del proletariado" en el antes mencionado «*Capo*» (1924), que es de hecho el hilo conductor de toda la reflexión que se encuentra sobre Lenin en los *Cuadernos*.

La forma de acercamiento en los *Cuadernos* es distinto: Lenin, en efecto, como todos los principales dirigentes de la Tercera Internacional y de la URSS, era una referencia demasiado actual y comprometedora para ser hecha explícitamente y de forma relajada. Aún más que Marx y Engels, más que el marxismo, cuando habla de Lenin (como de Bujarin, Stalin o Trotsky), Gramsci no solo utiliza seudónimos (la primera vez, en octubre de 1930,

«Iliíc»; desde octubre-noviembre del mismo año hasta mayo de 1932, «Ilici»; por último, «Vilici», deformando gradualmente el patronímico, incluso sustituyéndolo por la perífrasis «el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis»: *C 10 I, §12, 135*), pero que argumenta de manera deliberadamente evasiva. Bajo este velo, sin embargo, el significado parece clarísimo: Lenin es el único continuador de Marx, pero no en el sentido en que normalmente este concepto se ha afirmado en el marxismo-leninismo, es decir, en cuanto teórico, sino precisamente en cuanto hombre político y teórico de la política. En efecto, en *C 11, §33, 302*, Gramsci se expresa contra la idea de las *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* (1913), según reza el título de un célebre opúscolo de Lenin: «Una concepción muy difundida es que la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y que las otras partes son la economía y la política, por lo que se dice que la doctrina está formada de tres partes constitutivas [...]: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la actividad y la ciencia política francesas. Esta concepción, que es más una investigación general de las fuentes históricas que una clasificación nacida de lo íntimo de la doctrina, no puede contraponerse como esquema definitivo a cualquier otra organización de la doctrina que sea más apegada a la realidad».

Esta «otra organización» es precisamente la filosofía de la praxis, en la cual el papel de Lenin es igualmente decisivo, ya que acuñó el concepto y produjo el hecho de la hegemonía. Según la filosofía de la praxis, política, filosofía y economía son mutuamente traducibles (*C 4, §46, 185*) y este hecho, involucra la posibilidad de que la filosofía de un hombre político esté en su política (*Ibid.*), también hace posible una investigación sobre la hegemonía como hecho filosófico. Es precisamente bajo esta luz que Lenin aparece en los *Cuadernos*: el concepto y el hecho de la hegemonía son el modo en que se inserta creativamente en el marxismo: «haber hecho progresar la doctrina política [Lenin, NdA] habría hecho progresar también la filosofía», y en esto estaría «la aportación máxima de Ilich a la filosofía marxista, al materialismo histórico, aportación original y creativa» (*C 4, §38, 177*). Y en el texto C, de modo aún más comprometido, Gramsci escribe: «Ilich habría hecho progresar [efectivamente] la filosofía [como filosofía] en cuanto que hizo progresar la doctrina y la práctica política. La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los

métodos de conocimiento, es un hecho del conocimiento, un hecho filosófico» (*C 10 II, §12, 146*). No solo: de esta implicación filosófica (accesible solo gracias a la teoría de la traducibilidad), Lenin era, según Gramsci, de alguna manera consciente, si es verdad que una de sus frases relativa a la dificultad de traducir del ruso a otras lenguas europeas – a indicar la dificultad de encontrar la justa proyección internacional de las experiencias nacionales – viene identificada primero por Gramsci (*C 7, §2, 146*), y posteriormente transcrita en un lugar muy visible, en la parte superior de la sección V del *Cuaderno 11*, *Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos* (*C 11, §46, 317*). El mismo hecho de haberse propuesto la tarea de desarrollar «en el terreno de la lucha y de la organización política, con terminología política, en oposición a las diferentes tendencias "economistas" [...] el frente de lucha cultural» (*C 10 I, §12, 135*; v. análogamente *C 10 I, §7, 125* y *LC 570*, a Tatiana el 2 de mayo de 1932), implica el reconocimiento del valor gnoseológico de las ideologías y de la función política de la "cultura". «La realización de un aparato hegemónico» (*C 10 II, §12, 146*), es decir, «la hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su dialéctica real» (*C 7, §33, 170*). Gramsci llega a escribir que «la teorización y la realización de la hegemonía hechas por Ilich han sido también un gran acontecimiento "metafísico"» (*C 7, §35, 174*).

Más aún: según Gramsci, Lenin se compromete en la elaboración de la hegemonía porque ésta es la manera de actualizar «la doctrina cuarentaiochesca de la "revolución permanente"» (*C 10 I, §12, 135*), para no dejarla caducar con fórmulas vacías, como sucede en Trotsky (v. *C 7, §16, 157*). Gramsci escribía en julio de 1917, presentando a los bolcheviques como los jacobinos de 1789: «Los maximalistas [rusos, NdA] son la continuidad de la revolución [...] por ello son la revolución misma [...] Así la revolución no se detiene [...] Devora a sus hombres, sustituye un grupo por otro más audaz y por esta inestabilidad, por esta nunca alcanzada perfección suya, es verdadera y solamente revolución» (*Los maximalistas rusos*, en *CF 265-266*). En los *Cuadernos* existe el reconocimiento del hecho que, para mantener abierta la dinámica imparable de la revolución, es necesario pensarla nuevamente como construcción de un aparato hegemónico, en términos aparentemente opuestos, como el pasaje de la guerra de maniobra a la guerra de posición claramente indica (v. el ya mencionado *C 7, §16, 156*).

FABIO FROSINI

**Lingüística**

La lingüística en Gramsci se divide en dos grandes filones convergentes: la lingüística histórica, disciplina seguida en sus estudios universitarios, y otro tipo de lingüística, en los años treinta todavía no reconocida oficialmente como disciplina, pero que más tarde se llamará "sociolingüística". Además, en medio de ambas está su aproximación a la semántica, incluida la filosofía del lenguaje. Para Gramsci los lingüistas son «esencialmente historiadores» (*C 6, §71, 56*), pero al mismo tiempo reconoce que, desde que era estudiante de filología moderna, la lingüística había progresado (quizás en referencia al enfoque estructuralista de Saussure, mencionado en el artículo comentado, pero no mencionado explícitamente por Gramsci). En este párrafo, la lengua se considera un «producto social», la «expresión cultural de un determinado pueblo» (*C 6, §71, 56*); en otro lugar, Gramsci observa que se trata de una «concepción del mundo» (*C 5, §123, 332* y *C 5, §131, 347*) y de un «fenómeno cultural» (*C 29, §5, 232*), cuyos lenguajes se identifican con la cultura (*C 10 II, §44, 209*) y cuyas palabras constituyen un «elemento de historia de la cultura» (*C 6, §20, 26*). La lengua no es «arte» – concepción de Croce –, pero el «"material" del arte» y las innovaciones lingüísticas no son de los individuos («como sucede en el arte»: v. Croce-Vossler), sino «de toda una comunidad» que ha «"progresado" históricamente» (*C 6, §71, 56*). El primer concepto (producción individual) se acerca a la *parole* saussureana, mientras que en el otro aspecto se acerca a la *langue*, que también es producto de una comunidad; sin embargo, más que Saussure, Gramsci reconoce la naturaleza heterogénea de las comunidades lingüísticas – compuestas por estratos y clases sociales, grupos dialectales, etc. – y de los pueblos que, a través de su interacción, innovan la lengua (v. la posición similar desarrollada a finales de los años veinte, a espaldas de Gramsci, por V. N. Voloshinov, estudiante y colaborador de M. Bajtín).

Gramsci presta gran atención a la contribución de las clases populares en la formación de las lenguas y de las naciones. Las innovaciones lingüísticas pueden ser individuales, mediante préstamos de un idioma a otro, o mediante relaciones entre diferentes estratos de la misma nación, pero son sobre todo de «toda una comunidad social que ha innovado su cultura» y especialmente de «una nueva clase que se hace dirigente» (*Ibid.*). Un corolario de esta posición se encuentra siempre en el *Cuaderno 6*: los méritos, pero también los límites del Renacimiento, se atribuyen al elemento po-

pular-dialectal que, oponiéndose al cosmopolitismo y al universalismo católico, innova la cultura de la época, pero también, en el proceso de unificación, «lingüísticamente» es incapaz de trascender sus límites localistas (florentinos) y clasistas para convertirse en la expresión de una cultura y una civilización verdaderamente nacionales (*C 6, §116, 95*). Incluso el "vulgar ilustre", aunque con léxico y fonética florentinos, sigue siendo de sintaxis latina y se cristaliza a través del uso de una casta gubernamental cerrada, «apartada del pueblo» y «sin contacto vivo con un habla histórica»: en definitiva, una lengua «de los doctos, y no de la nación» (*C 3, §76, 74* y *C 23, §40,* 142). Gramsci se refiere aquí a la era medieval, pero expresa las mismas preocupaciones para la situación moderna: la falta de dominio de la lengua representa la exclusión del pueblo del poder.

En la controversia con los pragmatistas Gramsci se plantea el problema de la terminología y, en este contexto, no son casuales las dos referencias al libro sobre la semántica histórica de Michel Bréal, manual estudiado en la universidad. El ejemplo principal que Gramsci toma en consideración es el uso de la palabra "inmanencia", que adquiere un nuevo significado propio de la filosofía de la praxis, diferente del «metafísico-tradicional» del pensamiento anterior (*C 11, §27, 292*). Gramsci relaciona este hecho con su enfoque de la lengua en el párrafo siguiente, criticando la ausencia de una explicación por parte de Bujarin de la continuación del uso, aunque en sentido metafórico, del término "inmanencia" por parte de Marx: «cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente sigue siendo usado, pero es usado metafóricamente». Y sobre el tema de la "inmanencia", observa que en la filosofía de la praxis el término «tiene su significado preciso, que se esconde bajo la metáfora» (*C 11, §28, 294*). Metodológicamente diferente es el enfoque de los pragmatistas, que poco antes Gramsci había criticado por su «neolalismo», es decir, la tendencia excesiva a acuñar nuevas palabras que dieran nuevos matices a ciertos conceptos. Pensaban, así, si no que habían «originado una nueva concepción del mundo», sí que al menos habían «innovado una determinada ciencia» (*C 11, §24, 286*). También Pareto quiso crear «su propio "diccionario"», basado en una «lengua "pura" o "matemática"» (*Ibid.*), ejemplo de lo cual parece ser la palabra "ofelimidad", usada en el campo del hedonismo económico y mencionada de paso por Gramsci (*C 10 II, §58, 225*). Los pragmatistas teorizaron «en forma abstracta sobre el

lenguaje como causa de error» (el blanco de la crítica es aquí Prezzolini). Tal vez haya una convergencia parcial con ellos cuando Gramsci observa que una nueva cultura «crea también palabras totalmente nuevas», tomadas de otros idiomas y a menudo incorporadas «sin el halo extensivo que tenían en la lengua original». Sin embargo, al mismo tiempo Gramsci refuta a los pragmatistas observando que, por su naturaleza, el lenguaje «asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes», cuyo «significado "metafórico" se extiende con la extensión de la nueva cultura», y que incluso en el caso de las palabras utilizadas por los pragmáticos con un «significado o al menos un matiz nuevo», nos encontramos con que las palabras tradicionales siguen siendo utilizadas, incluso por los especialistas y las clases cultas, con el «viejo significado», a pesar de la «innovación de contenido» (*C 11, §24, 286*). Según Gramsci, la tendencia de los pragmáticos a crear una «lengua matemática», abstracta (*C 7, §36, 174*), para tratar la realidad social es una quimera, y en otro lugar cita con aprobación las palabras que, en el siglo XV, el humanista Leon Battista Alberti utilizó para describir la diferencia entre los matemáticos y los que se ocupan de la esfera social: «Ellos (los matemáticos) solamente son su ingenio, separada toda materia, miden las formas de las cosas. Nosotros, porque queremos las cosas puestas a la vista, por eso usaremos la más gruesa Minerva» (*C 8, §226, 339* y *C 10 I, §13, 135*). El comentario adquiere profundidad al situarse al principio del *Cuaderno 10*, porque es indicativo de su aproximación al objeto principal del cuaderno, Benedetto Croce, así como de un aspecto importante de la metodología analítico-lingüística gramsciana en general.

En un contexto lingüístico más amplio, una orientación similar en algunos aspectos a la de los pragmatistas se encontraba en aquellos años, siempre sin que Gramsci lo supiera, en el primer Wittgenstein (una especie de "atomismo lingüístico"), mientras que la posición de Alberti es comparable a la del segundo Wittgenstein, para el cual, bajo ciertas condiciones, es necesario sacrificar la necesidad de rigor, representada metafóricamente por la falta de «fricción», a un regreso «a un terreno áspero» (*Wittgenstein 1999, par. 107*). Al igual que Alberti y Wittgenstein, Gramsci reconoce en su enfoque metodológico los problemas del uso de la lengua y de los lenguajes para analizar lo social, de necesidad también descrito lingüísticamente.

DEREK BOOTHMAN

**Literatura popular**

«Literatura popular» no entra dentro de la categoría de términos, y consecuentemente de los conceptos, expresamente acuñados por Gramsci, pero tampoco es una definición que Gramsci deriva pasivamente del debate contemporáneo al aceptarla en su significado actual. El tema – ya incluido, con la indicación «La literatura popular de las de las "novelas por entregas" y las razones de su persistente fortuna», entre los *Temas principales* de la lista elaborada en *C 1, p. 73* – es abordado por Gramsci, en los primeros cuadernos misceláneos (*Cuaderno 1* y *Cuaderno 3*), en relación con dos órdenes de problemas. El de naturaleza teórica: la «cuestión de por qué y cómo es popular una literatura» (*C 1, §80, 149*), un problema que afecta, como veremos, la misma definición de literatura popular; el otro de carácter histórico-cultural vinculado a la ambición de catalogar los diferentes tipos de literatura apreciada por el público popular en vista de la reconstrucción ideal del «espíritu creativo popular, en sus diferentes etapas y grados de desarrollo» que constituye uno de los estudios más ambiciosos expuestos a su cuñada Tatiana en la carta del 19 de marzo de 1927 y del cual, como era de esperar, debía formar parte «un ensayo sobre novelas por entregas y el gusto popular en la literatura» (*LC 56-57*).

El problema teórico, que Gramsci plantea en *C 1, §80, 148-149*, se configura como una respuesta polémica a las preocupaciones expresadas por la mayoría de los críticos y escritores contemporáneos sobre la "impopularidad" de la literatura nacional. Aclarando que el problema debía atribuirse a la falta de «contacto entre la nación y sus escritores», Gramsci plantea la «cuestión de por qué y cómo una literatura es popular» y aclara sin márgenes de ambigüedad que «la "belleza" no es suficiente», porque «falta un contenido "humano y moral" que sea la expresión elaborada y lograda de las aspiraciones del público» (*Ivi, 149*). Se deriva de ello una aclaración implícita sobre lo que Gramsci quiere decir con literatura popular: no tanto la literatura compuesta por la gente, basada en una concepción que fue primero romántica y luego crociana, o que se dirigió a clases populares con intenciones declaradamente pedagógicas, sino como aquella que es capaz de satisfacer necesidades y aspiraciones realmente sentidas por las clases populares, por instintivas o elementales que sean. Una tipología de la literatura que, desde un punto de vista teórico, no impide su manifestación artística, pero que, en ese caso, como Gramsci se apresu-

ra a aclarar, dado que «los sentimientos populares» sean «vividos como propios por los artistas», habría podido definirse «literatura popular sólo como metáfora» (*C 3, §63, 63*) y en cambio debería haber sido llamada, –como podríamos agregar al anticipar las consideraciones que Gramsci desarrollará en el curso de los *Cuadernos* – literatura nacional-popular. En la misma nota Gramsci – polemizando con la queja dirigida a los periódicos italianos por publicar novelas de entregas del siglo XIX, y cada vez más a extranjeros, quitando espacio a la novela italiana moderna –, explica que el problema no es quejarse de la falta de arte o el anacronismo de los textos publicados, confundiendo el problema del valor artístico con el del éxito, sino entender por qué los periódicos a la venta se vieron obligados a publicar viejas novelas francesas por entrega en sus páginas y, en otro nivel, por qué no existía, en Italia, una literatura artística popular. El problema no podría plantearse con mayor claridad y se refiere a la pregunta central para Gramsci sobre la incapacidad de los intelectuales italianos, tanto seculares como católicos, de responder a las necesidades intelectuales de la gente. Si el primero no había logrado crear «un nuevo humanismo, adaptado a las necesidades del mundo moderno», el segundo no habría podido evitar la «mezquindad» de la «apologética jesuita» recurriendo a formas de religiosidad auténticamente vividas (*Ivi, 65*). Esto no significa que Gramsci no reconoció que había habido algunos autores italianos que habían disfrutado del gusto popular, como Francesco Domenico Guerrazzi, Francesco Mastriani o Carolina Invernizio, sin embargo, se trataba de casos individuales que fueron, sobre todo en el caso de Mastriani o de Invernizio – a quien Gramsci define no de forma aleatoriamente como «gallina honesta de la literatura» –, pertenecientes a «un nivel más bajo que los Ponsons y los Montépins». Gramsci no ocultó, además, que el nivel de producción literaria que circulaba entre las clases populares más atrasadas de nuestra península, desde los *Reales de Francia* hasta *Guerrin Meschino* y *Maggi*, era muy bajo (*Ivi, 344*).

Revisando las notas de esta fase, así como de las revistas que Gramsci recibió en prisión, es notoria su capacidad para aprovechar cada pequeño indicio de formas de literatura dirigidas a las clases populares (v. *C 2, §108*; *C 3, §100*; *C 3, §149*; *C 3, §153*; *C 5, §84*; *C 6, §17*). Pero Gramsci no se limita a recopilar datos: trata de clasificar los diversos géneros de la literatura popular en función de la naturaleza de las necesidades que logran satisfacer. Es un

intento que aplica en particular a la novela por entregas, de la cual distingue, de acuerdo con las diferentes razones que justifican su éxito – ideológico-político, sentimental, histórico, de pura intriga –, varios tipos de género (*C 3, §78, 77*). En este plano, Gramsci percibe que gran parte de la fascinación que ejercen estas novelas depende de su naturaleza como «"excitadores" psicológicos» y que esa emoción, más que con las gratificaciones ideológicas, políticas o sentimentales, tiene que ver con las posibilidades extraordinarias con que disponen sus héroes y, más generalmente, con los mecanismos de la intriga misma, capaces, en sí mismos, de subyugar el interés del público (v. *C 3, §149, 116-117*). La sensibilidad por estos aspectos estructurales también lo lleva a comprender, y muy temprano en comparación con el debate de aquellos años, que el tipo real de la novela popular moderna es la novela de detectives, además de la variante psicológica hecha por Chesterton en las novelas del Padre Brown. Desde este punto de vista, la genealogía de la novela de detectives que Gramsci traza en *C 3, §153, 118-119* es particularmente aguda, avanzando la hipótesis que deriva, a través de la mediación de las novelas judiciales del siglo XIX, – la serie que es de las "Causas célebres" –, desde el patrón de la «lucha entre la gente buena y generosa, etc. y las misteriosas fuerzas de la tiranía jesuita, etc.», presentado por la novela por entregas de tipo democrático Gramsci va demostrando cómo, a través de un proceso de "fijación" estructural «del esquema de la intriga», la novela policiaca había logrado explotar el encanto de la lucha entre el opresor y el vengador, una vez purificada «del elemento ideológico pequeñoburgués y democrático» y subordinado a la lógica del orden para respetar la ley (*Ivi, 118*). Una evolución que Gramsci también encuentra en la modificación progresiva de las prerrogativas del héroe, en el reemplazo de la figura del gran criminal «superior a la justicia», querido por la literatura del romanticismo, con la figura del policía (*Ivi, 119*).

Si en las notas de los primeros cuadernos (*Cuaderno 1* y *Cuaderno 3*) Gramsci parece preocupado por mantener separados el valor y el éxito y, en consecuencia, la crítica artística y la crítica cultural, evitando cruzar los límites de una crítica cultural cuya tarea es precisamente comprender no «el por qué un libro es "bello", sino por qué es "leído", es "popular", "buscado"» (*C 3, §151, 118*), en algunas notas del *Cuaderno 5* plantea las primeras dudas sobre la necesidad de separar claramente las áreas de las dos críticas, argumentando que si el elemento «"in-

teresante"» en el arte se atribuye indudablemente al nivel cultural, nada excluye que pueda considerarse un componente esencial del efecto estético también de la llamada literatura artística. Ciertamente para Gramsci el elemento interesante para decretar el éxito de una obra literaria y, desde este punto de vista, le parece que no tiene influencia en el hecho de que este factor puede ser «buscado en el exterior, mecánicamente, dosificado industrialmente como elemento cierto de "éxito" inmediato» (*C 5, §54, 286*). A lo sumo, a los ojos de Gramsci, esto puede explicar cómo la «literatura mercantil» se las arregla para ganar el gusto popular y, a nuestros ojos, por qué Gramsci, lejos de desairar la literatura comercial, nos invita a tenerla en la máxima consideración, advirtiendo que el éxito dado por el público popular es sin embargo una señal de su capacidad para satisfacer necesidades reales, así como un valioso indicador para comprender «qué conjunto de sentimientos [y de concepciones del mundo] predomina en la multitud "silenciosa"» (*Ibid.*).

Entonces, cuando, a partir del *Cuaderno 6*, vuelve al tema, Gramsci parece querer apoyar con mayor conciencia y firmeza la tesis según la cual determinar el éxito de la literatura, y no solo de la literatura popular, son principalmente razones prácticas. De ahí el esfuerzo por relacionar el marco de la literatura popular tanto con la evolución histórica de las necesidades psicológicas del público como con la articulación y diferenciación progresivas de las necesidades culturales de los estratos populares. Aprovechando una observación freudiana, demuestra, por ejemplo, que el atractivo de una novela como *El conde de Montecristo*, ya llamada «la más "opiácea" de las novelas populares» (*C 5, §54, 286*), deriva de su analogía con un soñar «con los ojos abiertos [...] dependen del "complejo de inferioridad" (social) que determina amplias fantasías sobre ideas de venganza, de castigo de los culpables de los males soportados, etc.» (*C 6, §134, 103*). También tiende a leer el reciente y creciente éxito de las novelas de detectives, interpretadas por un crítico de la época como una «manifestación genérica de revuelta contra la mecánica y la estandarización de la vida moderna», que, por otro lado, no le parecía a Gramsci diferente de lo que siempre había distinguido la literatura popular (*C 6, §17, 23-24*), como una respuesta al «hecho de que la racionalización de la vida amenaza con afectar a las clases medias e intelectuales en una medida inaudita» (*C 6, §28, 31*). A partir de aquí, al mismo tiempo, el deseo de demostrar que los resultados artísticos no estaban excluidos de la literatura popular, lleva

a Gramsci a argumentar que la literatura de tipo "cultural", que se inspira principalmente en razones e intereses prácticos, podría «tener una doble expresión: la mecánica (tipo Sue) y la "lírica" (Dostoievski)» (*C 6, §108, 89*), como ya había planteado la hipótesis en la historia de la novela de detectives de «un aspecto "mecánico" y un aspecto "artístico"», atribuyendo el primero a Conan Doyle y el segundo a Poe y Chesterton (*C 3, §153, 119*).

Volviendo en el *Cuaderno 8* sobre las razones de la escasez o incluso de la ausencia en la cultura italiana de formas de novela popular exitosa Gramsci no pierde la oportunidad de atacar la literatura educativa popular: «La "tendenciosidad" de la literatura popular [educativa] de intención es tan insípida y falsa, responde tan poco a los intereses mentales del pueblo, que la impopularidad es la sanción justa», escribe comentando sobre la revisión de Formiggini-Santamaría al libro de Ernestina Brenna *La literatura educativa popular italiana en el siglo XIX* (*C 8, §135, 286*). Por lo tanto, nada más lógico para Gramsci que para tener suerte en las clases populares esas obras se habrían propuesto «en primer término el éxito y secundariamente la educación» como «las ilógicas, complicadas, tenebrosas novelas de la Invernizio» o «aquellos dramones que arrancaron lágrimas y aplausos al público dominical de los teatros secundarios (y que sin embargo siempre están inspirados en el amor a la justicia y al valor)» (*Ivi, 285*). Desde este punto de vista particularmente interesante, también hay otra comparación: la del éxito nacional e internacional del melodrama italiano, que lleva a Gramsci a subrayar la coincidencia entre el «florecimiento de la ópera en la música» y «la expansión europea de la novela popular anglo-francesa» cuya explicación se encuentra en la primera mitad del siglo XIX, con «la manifestación y la expansión de las fuerzas democráticas populares-nacionales en toda Europa» y con la imposibilidad de los intelectuales italianos, cosmopolitas antes que nacionales, de interpretar y expresar la sensibilidad de las clases populares italianas (v. *C 9, §66, 48*).

Sobre la literatura popular, Gramsci continúa escribiendo pensamientos críticos e hipótesis también en los últimos cuadernos misceláneos (*Cuaderno 14*, *Cuaderno 15*, *Cuaderno 17*), en particular en el *Cuaderno 14*, en concomitancia con el lanzamiento de los cuadernos especiales. Entre las observaciones elaboradas en estos años, se da especial importancia al papel que la "función" práctica del arte podría y debería desempeñar en la misma evaluación estética, que surge de la reflexión

sobre el "racionalismo", un movimiento arquitectónico en el que incluso las necesidades estéticas estaban subordinadas a la funcionalidad práctica (*C 14, §1*; *C 14, §2*; *C 14, §65*); aquellos sobre los orígenes populares de algunos mitos sofisticados de la literatura contemporánea, entonces muy exitosos, como el mito del «"superhombre"» nietzscheano (*C 14, §4* y *C 14, §27*), de los cuales Gramsci demuestra la ascendencia popular al rastrear su huella en las novelas por entregas y en la coetánea narrativa del siglo XIX y atribuye su éxito a la capacidad de satisfacer las necesidades prácticas de redención y venganza social, profundamente arraigadas y extendidas en las clases populares; finalmente, aquellos sobre las supuestas propensiones a sobrevalorar el contenido por parte de las clases populares en términos de literatura. Contra el prejuicio según el cual el pueblo «ha amado siempre el arte más por lo que no es arte que por lo que es esencial al arte» Gramsci sostiene, de hecho, que «el pueblo quiere un arte "histórico", […] o sea que quiere un arte expresado en términos de cultura comprensibles, o sea universales, u "objetivos", o "históricos" o "sociales", que es la misma cosa. No quiere "neolalismos" artísticos, especialmente si el "neolálico" es también un imbécil» (*C 14, §28, 120*), que contrasta de esta manera, y con una conciencia totalmente adquirida también en un nivel teórico-crítico», «del "individualismo" artístico antihistórico (o antisocial, o anti-nacional-popular)» de origen crociano hacia la socialidad deseada y deseable de un arte finalmente nacional-popular (*Ivi, 121*).

No todas estas notas serán reescritas en el *Cuaderno 21*, un cuaderno especial de 1934-1935 titulado *Problemas de la cultura nacional italiana. 1° Literatura popular*: por ejemplo, las notas revolucionarias sobre el funcionalismo no encontrarán un lugar. Sin embargo, esto no impedirá que el *Cuaderno 21* exhiba, con respecto a la amplitud, la complejidad, pero también la fragmentación de los temas que también se mencionaron en los cuadernos anteriores, una coherencia, implementada sobre todo a través de la edición, que se traduce en una mayor adherencia al tema específico, y al mismo tiempo en una mayor conciencia de su entrelazamiento inextricable con todos los demás temas relacionados con la cultura italiana. Tomado en consideración como un aspecto de ese *Nexo de problemas* que gira en torno a la "impopularidad" de la literatura nacional, tanto la falta en Italia de «literatura popular en sentido estricto (novelas de folletín, de aventura, científicas, policiacas, etcétera)» que tanto la «"popularidad"

persistente de este tipo de novela traducida de lenguas extranjeras» (*C 21, §1, 36*) son de hecho consecuencias convincentes y decisivas de esa división secular entre intelectuales y clases populares que, a los ojos de Gramsci, había evitado y seguía impidiendo la formación de la propia nación, así como el nacimiento de una cultura capaz de expresar las necesidades y aspiraciones culturales de todos los componentes de la sociedad italiana.

MARINA PALADINI MUSITELLI

# M

**Maquiavelo, Nicolás**

Si se toman en consideración los escritos precarcelarios de Gramsci, en los cuales se hallan presentes referencias importantes a Maquiavelo, se podría llegar a la conclusión de la necesidad de hablar de un "antimaquiavelismo" de Gramsci, en el sentido de un rechazo de aquellas formas de maquiavelismo que tienen por objetivo la justificación de la razón de Estado burguesa. El ejemplo nos lo da el comentario gramsciano de los tratados de paz al final del primer conflicto mundial: «los señores estadistas italianos […] son realistas, descienden directamente de Maquiavelo, han puesto de nuevo explícitamente la razón de Estado sobre los altares como criterio soberano de convivencia internacional […] Estos Maquiavelos del realismo capitalista son esencialmente jacobinos: de las leyes, de los tratados, han hecho fetiches» (*Pietà per i Venturi nepoti*, 18 de mayo de 1919, en *ON 28)*. Maquiavelismo y jacobinismo, en 1919, tienen en común únicamente trazos negativos. Todavía en 1926, Gramsci es crítico con cualquier referencia al arte de la política según Maquiavelo que se presente con las características de la generalidad y de la neutralidad: «nosotros comunistas […] tenemos unos principios, una doctrina, unos fines concretos que realizar. Es solo en relación a nuestros principios, a nuestra doctrina y a los fines por alcanzar que establecemos nuestra línea política real. Nuestro "Maquiavelo" son las obras de Marx y Lenin» (*Noi e la concentrazione repubblicana*, 13 de octubre de 1926, en *CPC 350-351*). Y glosaba con el siguiente cuarteto de Giusti (*Il Mementomo*, estrofa 2): «tras la tumba / de Maquiavelo / yace el esqueleto / de Stenterello», o sea – como había escrito un

decenio antes, en 1917 – «es toda una caterva de Stenterellos la que rodea a la persona de un solo Maquiavelo. Stenterellos que gritan, despotrican, se acarician con aire de gravedad la panza académica, exaltan las virtudes de la estirpe, el alto saber de los ancestros, pero ellos mismos no hacen nada, no trabajan, no son productores de ideas, de un hecho [...] Stenterello es el prototipo de la burguesía italiana» (*Stenterello*, 10 de marzo de 1917, en *CF 84*).

Gramsci, efectivamente, había prestado mucha atención a las causas históricas, así como a las implicaciones sociológicas del provincialismo de los Stenterellos de la burguesía italiana, antes que a las obras de Maquiavelo, resistiéndose a quien, en cambio, le instaba sobre todo a mirar al secretario florentino, pues, como escribió desde la cárcel a la cuñada Tatiana, el 23 de febrero de 1931: «cuando vi a Cosmo, la última vez, en mayo de 1922 [...], él todavía insistía en que yo escribiese un estudio sobre Maquiavelo y el maquiavelismo; era una idea fija suya, desde 1917, que yo debía escribir un estudio sobre Maquiavelo» (*LC 399*). Había en Gramsci una actitud de escepticismo con respecto a Maquiavelo, como parece confirmar el hecho de que en la carta a Tania del 19 de marzo de 1927 (*LC 54-57*), en la cual se formula el primer plan general de trabajo para los *Cuadernos*, Maquiavelo no aparece, igual que está ausente del listado de «temas principales» que abre el *Cuaderno 1* en fecha de 8 de febrero de 1929. Y en el mismo *Cuaderno 1*, en el que además se ponen las bases para el desarrollo sucesivo del concepto de hegemonía, las referencias a Maquiavelo, en los textos de primera redacción, no son en absoluto sustanciales. Más tarde, en el *Cuaderno 4* (1930-1932), a poca distancia la una de la otra, aparecen algunas notas dedicadas a la relación Maquiavelo-Marx. En el mismo *Cuaderno 4* y en el *Cuaderno 8* (1931-1932) son recogidas la mayor parte de las primeras redacciones de las notas que compondrán el *Cuaderno 13*, titulado Notas breves sobre la política de Maquiavelo. Además, en las dos primeras páginas del *Cuaderno 8* (*C 8, pp. 213-214*), se indica Maquiavelo como objeto de análisis e inmediatamente después Gramsci especifica: «Maquiavelo como técnico de la política y como político integral o en activo»; y a continuación, en el *Reagrupamiento de materiales*, Maquiavelo aparece en el segundo puesto. Hay que señalar que solo una parte de las notas redactadas bajo el título *Maquiavelo* aparece en el *Cuaderno 13*; otras notas aparecen en los *Cuadernos 5*, *6*, *7*, *14*, *15*, *17*. Finalmente, con el título *Nicolás Maquiavelo II* hay un principio de re-escritura de las no-

tas sobre el secretario florentino en el brevísimo *Cuaderno 18*.

La más significativa de la serie de notas iniciales del *Cuaderno 4* afirma que el estudio de la relación Maquiavelo-Marx «puede dar lugar a una tarea doble: un estudio sobre las relaciones reales entre ambos en cuanto teóricos de la política militante, de la acción, y un libro que extrajese de las doctrinas marxistas un sistema ordenado de política actual del tipo del *Príncipe*. El tema sería el partido político, en sus relaciones con las clases y con el Estado» (*C 4, §10, 144*). El interés gramsciano por el secretario florentino es alimentado por las interpretaciones y por las polémicas, por las batallas políticas y culturales libradas en su nombre en torno a aquellos años en Italia y, estableciendo la relación con Marx, primero entre los marxistas, Gramsci se sitúa en la perspectiva de una profundización de este nexo con respecto a Croce, que había sostenido, en 1897, en términos que, precisamente, requerían de una adecuada profundización, que «Marx, como sociólogo, no nos ha dado, ciertamente, definiciones sutilmente elaboradas de la "socialidad" […] pero él enseña, a pesar de sus proposiciones aproximativas en el contenido y paradójicas en la forma, a penetrar en lo que es la sociedad en su realidad efectual. Es más, a este respecto, me maravilla que ninguno hasta ahora haya pensado en llamarlo, a título de honor, el "Maquiavelo del proletariado"» (*Croce 1968, 103-104*); procediendo así, comenta Gramsci, a Croce se le escapa el hecho para nada secundario de que en Marx «está contenido en embrión también el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía» (*C 10 II, §41.X, 198*). En esta labor de profundización, Gramsci se plantea dos objetivos: *a*) buscar una interpretación marxista de las obras de Maquiavelo; *b*) reconducir al interior del pensamiento teórico de la filosofía de la praxis algunos momentos de las obras de Maquiavelo en tanto que "traducible" en el pensamiento marxista. En este recorrido Gramsci pondrá especial cuidado en distinguir a Maquiavelo del maquiavelismo, en analogía con la distinción, constantemente presente en él, entre Marx y el marxismo.

Sobre el plano de la traducibilidad «en lenguaje político moderno» (*C 5, §127, 345*) de la obra de Maquiavelo, Gramsci sostiene que esta no se presenta como una utopía de la cual emerja «un Estado ya constituido, con todas sus funciones y sus elementos constituidos» (*Ivi, 342*). Se trata de una obra completamente fundada en la crítica del presente y expresada a través de conceptos generales de

forma no sistemática, que ha dado a luz una original concepción del mundo asimilable a la filosofía de la praxis «en cuanto que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en sentido metafísico), sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad» (*Ibid.*). De hecho, buscar un elemento utópico en *El Príncipe* querría decir detenerse en el hecho de que no existía un príncipe en la realidad italiana del siglo XVI y Maquiavelo traza un perfil «de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado» (*C 13, §1, 14*) y lo hace «con rigor lógico, con desapego científico» (*Ibid.*) convirtiéndose él mismo en pueblo, confundiéndose con el pueblo, aquel pueblo convencido por él y del cual ha llegado a ser «conciencia y expresión, se siente idéntico» (*Ibid.*). Y en el «librito» de Maquiavelo todo el razonamiento confluye en la conclusión que, lejos de ser retórica o incluso externa respecto al contenido de la obra, casi «acoplada», es manifestación de pasión, afecto, fiebre, «fanatismo de acción […] elemento necesario de la obra, incluso como el elemento que refleja su verdadera luz sobre la obra y hace de ella como un "manifiesto político"» (*Ibid.*). Más específicamente: «la conclusión del *Príncipe* justifica todo el libro incluso con respecto a las masas populares, que realmente olvidan los medios empleados para alcanzar un fin si este fin es históricamente progresista, o sea que resuelve los problemas esenciales de la época y establece un orden en el que sea posible moverse, actuar, trabajar tranquilamente» (*C 13, §25, 64*). Llegado al problema crucial de la definición del príncipe de Maquiavelo «en lenguaje político moderno» (*C 5, §127, 345*), Gramsci lleva a cabo algunas distinciones: «"príncipe" podría ser un jefe del Estado, un jefe de gobierno, pero también un dirigente político que quiere conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado; en este sentido "príncipe" podría traducirse en lenguaje moderno por "partido político"» (*Ibid.*), o sea «un elemento de sociedad complejo en el cual ya tiene principio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción, […] la primera célula en que se agrupan gérmenes de voluntad colectiva que tienden a hacerse universales y totales» (*C 13, §1, 15*).

*El Príncipe* de Maquiavelo, además, es una obra en la que el realismo político encuentra su realización en la necesidad de un Estado nacional unitario, para alcanzar el cual se plantea el problema de la educación del pueblo, entendiendo con esto el volver al pue-

blo, «convencerlo y hacerlo consciente de que puede existir una sola política, la realista» (*C 14, §33, 124*), la cual tiene como objetivo la consecución del Estado unitario por el que el príncipe, en torno al cual el pueblo debe reunirse y al cual debe obedecer, empleará los medios idóneos: «la posición de Maquiavelo, en ese sentido, sería comparable con la de los teóricos y los políticos de la filosofía de la praxis, quienes también trataron de construir y difundir un "realismo" popular, de masas» (*Ivi, 125*). Cuando se habla de la democracia de Maquiavelo, por lo tanto, es necesario ser muy conscientes y colocarla en el tiempo histórico en el que vivió el florentino, ya que se trata del «consenso activo de las masas populares para la monarquía absoluta, en cuanto limitadora y destructora de la anarquía feudal y señorial y del poder de los curas, en cuanto fundadora de grandes Estados territoriales nacionales» (*Ibid.*). Efectivamente «al interpretar a Maquiavelo se olvida que la monarquía absoluta era en aquellos tiempos una forma de gobierno popular y que se apoyaba en los burgueses contra los nobles e incluso contra el clero» (*C 13, §25, 64*).

Precisamente la contextualización del pensamiento de Maquiavelo permite a Gramsci someter a crítica, si bien reconociendo sus méritos, la «moderna "maquiavelística" derivada de Croce» (*C 13, §13, 26*). Maquiavelo no puede ser considerado simplemente como el político apto para todos los tiempos, y por lo tanto actual en cualquier caso; él es «expresión necesaria de su tiempo» (*Ibid.*), marcado por las luchas intestinas de Florencia, por aquellas entre los Estados italianos para un equilibrio político en la península y por aquellas entre los Estados italianos para un equilibrio europeo, «o sea de las contradicciones entre las necesidades de un equilibrio interno italiano y las exigencias de los Estados europeos en lucha por la hegemonía» (*Ivi, 27*). Atraído intensamente por los ejemplos de Francia y España, quienes habían logrado la unidad nacional, Maquiavelo lleva a cabo un «"parangón elíptico"» y desde allí extrae «las reglas para un Estado fuerte en general e italiano en particular» (*Ibid.*). Maquiavelo, por tanto, es un hombre de su tiempo y su ciencia política es la filosofía de aquel tiempo que tiene como objetivo la organización de las monarquías nacionales absolutas (en *C 6, §52, 45* Gramsci establece la «división trágica de la personalidad humana maquiavélica», desgarrada entre la voluntad de no separarse de la república y la comprensión de que la única solución a los problemas de su tiempo es la monarquía absoluta), o sea, de aquella forma política capaz de facilitar el de-

sarrollo de las fuerzas productivas burguesas: «en Maquiavelo se puede descubrir *in nuce* la separación de poderes y el parlamentarismo (el régimen representativo): su "ferocidad" se dirige contra los residuos del mundo feudal, no contra las clases progresistas» (*C 13, §13, 27*). De hecho, Valentino en Romaña pone fin a la anarquía feudal, apoyándose en las clases de los mercaderes y los campesinos, es decir, estableciendo la alianza de clase más idónea para la fundación y la consolidación de un nuevo poder. De este modo, Gramsci, devolviendo a Maquiavelo al tiempo del Humanismo y el Renacimiento, lo aparta de toda posible apropiación indebida por parte del pensamiento conservador partidario de la razón de Estado: «Maquiavelo es representante en Italia de la comprensión de que el Renacimiento no puede ser tal sin la fundación de un Estado nacional, pero como hombre él es el teórico de lo que sucedió fuera de Italia, no de acontecimientos italianos» (*C 17, §8, 306*); y todavía: «el Humanismo fue "político-ético", no artístico, fue la búsqueda de las bases de un "Estado italiano" que habría debido nacer junto y paralelamente a Francia, a España, a Inglaterra: en este sentido el Humanismo y el Renacimiento tienen como exponente más expresivo a Maquiavelo» (*C 17, §33, 324*). A pesar de este esfuerzo de contextualizar la obra del secretario florentino, Gramsci señala cómo, en el ámbito de aquellas tradiciones que han generado una cantidad notable de intelectuales, pueden desarrollarse «"genios" que no corresponden a la época en que viven concretamente, sino a aquella en que viven "idealmente" y culturalmente. Maquiavelo podría ser uno de éstos» (*C 15, §53, 228*).

Sobre el terreno histórico concreto Gramsci localiza el tema de fondo y la clave de lectura de la obra de Maquiavelo: se trata de la relación entre arte y política, arte de gobierno y arte de la guerra. Precisamente a propósito del arte de la guerra y de la necesidad de las "propias armas", o sea, de la milicia nacional a la que con frecuencia hace referencia el secretario florentino, Gramsci recupera «el jacobinismo precoz» (*C 13, §1, 17*) de Maquiavelo, es decir, la necesidad de «una fuerza *jacobina* eficiente» (*Ivi, 116*), aquella misma que en otras realidades nacionales ha sido la base para la fundación del Estado moderno, capaz, en un país como Italia que ha caído en las garras del parasitismo resultante de la ruina de la burguesía comunal, de actuar como elemento dirigente del proceso de unificación e independencia nacional. Desde esta perspectiva, podían buscarse grupos tendencialmente jacobinos entre los grupos sociales

urbanos «convenientemente desarrollados en el campo de la producción industrial» y en posesión de un «determinado nivel de cultura histórico-política» (*Ivi, 17*). De estos grupos habría podido partir la revolución nacional, es decir, la primera fase de la formación de la voluntad colectiva nacional-popular, que «es imposible si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política. Eso pretendía Maquiavelo a través de la reforma de la milicia, eso hicieron los jacobinos en la Revolución francesa, en esta comprensión debe identificarse un jacobinismo precoz de Maquiavelo, el germen (más o menos fecundo) de su concepción de la revolución nacional» (*Ibid.*). Por lo tanto, la necesaria unión entre ciudad y campo, que constituía ya el corazón del programa político de Maquiavelo, llega a ser central en la lectura que Gramsci da del fracaso de la creación de una voluntad colectiva nacional-popular en Italia, donde faltó, precisamente, «una fuerza *jacobina* eficiente» (*Ivi, 116*).

LELIO LA PORTA

**Marx, Karl**

En los escritos juveniles de Gramsci (1913-1918) las referencias a Marx, sobre todo al filósofo, se caracterizan por un enfoque extremadamente desprejuiciado: que Marx, escribe Gramsci en octubre de 1918, «haya introducido elementos positivistas en sus obras no es de extrañar y se explica: Marx no era un filósofo profesional, y algunas veces dormitaba incluso él. Lo cierto es que lo esencial de su doctrina depende del idealismo filosófico» (*Misteri della cultura e della poesia*, 19 de octubre de 1918, en *NM 348-349*). Y, en diciembre de 1917, saludando a la «revolución contra "El Capital"», Gramsci escribe, de una manera aún más reduccionista, que los bolcheviques «viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas» (*CF 514*). Lo esencial del pensamiento de Marx estaría, por tanto, en el idealismo, es decir, en el principio de autoconciencia. No es casual que la referencia marxista más corriente en este período sea la apelación, contenida en *La Sagrada Familia*, al «hombre individual verdaderamente existente», para ser afirmada contra todas las abstracciones (*La crítica crítica*, 12 de enero de 1918, en *CF 554*): para Marx «la autoconciencia» de los jóvenes hegelianos, para Gramsci «el determinismo» de Claudio Treves, es decir, del socialismo positivista (*Ivi, 554-555*). «En la historia – escribe Gramsci en septiembre de 1916 – los fenómenos son abs-

tracciones intelectuales, y la única realidad viva y sólida es el individuo» (*Le ipotesi e gli individui*, 18 de septiembre de 1916, en *CT 547*), pero el individuo "realmente existente" es entendido en este período como "autoconciencia".

En el período de mayor compromiso político, y coincidiendo con la estancia moscovita y luego vienesa, cuando Gramsci tuvo la oportunidad no solo de conocer personalmente a los principales exponentes de la Internacional, sino también de ponerse al corriente del estado de los estudios sobre Marx y Engels (eran los años en los que David Riazanov estaba proyectando la primera gran edición crítica de sus obras, la llamada MEGA), su postura cambió radicalmente, extremando la atención a la cuestión de la "teoría" marxista. A principios de 1924, encontrándose en Viena (*L 189-191*, 14 de enero de 1924), Gramsci comienza a proyectar una escuela de partido y un curso de formación por correspondencia. Al mismo tiempo, envía a sus compañeros en Italia una primera lista de textos que considera que deberían ser traducidos al italiano: entre otros, escritos de Lenin (*Karl Marx y su doctrina*), Korsch (*La esencia del marxismo*) y Bujarin (*Teoría del materialismo histórico*), además de nuevas ediciones, filológicamente rigurosas, de algunos escritos (conocidos y menos conocidos) de Marx y Engels: el *Manifiesto del Partido Comunista* con las notas de Riazanov, una antología rusa de textos sobre materialismo histórico, los engelsianos *Anti-Dühring* y *Del socialismo utópico al socialismo científico*, los escritos históricos más importantes de Marx, como «El 18 Brumario, la guerra civil en Francia, etc.» (*Ibid.*). De estos últimos, era necesario «revisar y corregir las traducciones existentes que son horribles» (*Ibid.*).

Este innegable cambio de enfoque se debe en buena medida a la necesidad de posicionarse en el interior de una Internacional Comunista fuertemente ligada a cuestiones teóricas (en aquellos años estaba en curso la lucha en el grupo dirigente ruso por definir la ortodoxia del "marxismo-leninismo"), pero no se reduce a esto. La prueba de esto no es solo la recaída en los análisis concretos (el ensayo sobre *La Cuestión Meridional* sería impensable con los instrumentos analíticos del joven Gramsci), sino también y principalmente, después del arresto, ese verdadero "retorno a Marx", que son los *Cuadernos*. Aquí, de hecho, las referencias a Marx no solo se repiten continuamente, sino que – y esto es lo más importante – están estructuradas según un proyecto (claramente descrito en los primeros textos de los *Apuntes de filosofía* contenidos en el *Cuaderno 4*) destinado a retomar las preguntas

fundamentales del marxismo, que sea capaz de indagar tras las aporías en las que ha caído. Gramsci exige una indagación en profundidad del pensamiento de Marx en su elaboración, una indagación filológicamente rigurosa y capaz de detectar «los elementos que resulten estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al "material" anteriormente estudiado y por el cual puede haber sentido, en ciertos momentos, simpatía […] La búsqueda del *leit-motiv*, del ritmo del pensamiento, es más importante que las citas individuales aisladas» (*C 4, §1, 131*). Esta aproximación a Marx debe tener en cuenta su carácter de «pensador no sistemático, (…) una personalidad en la cual la actividad teórica y la actividad práctica están entrelazadas indisolublemente, de un intelecto, por lo tanto, en continua creación y en perpetuo movimiento» (*Ibid.*). La indagación histórico-crítica es, como podemos ver, funcional a otra cosa, la aproximación es solo secundariamente historiográfica: el interés de Gramsci es teórico y surge de la necesidad de reactivar algunos núcleos problemáticos del pensamiento de Marx que han sido elaborados a un nivel de complejidad que se perdió inmediatamente después de él (v. *C 4, §3*). En efecto, la caracterización de Marx como pensador *político* es diametralmente opuesta a aquella iniciada por Engels (que en el discurso fúnebre instituyó la célebre comparación entre Marx y Darwin) y colocada en el centro de todo el marxismo de la Segunda Internacional. Finalmente, la referencia al carácter no sistemático del pensamiento de Marx supone un claro redimensionamiento de *El Capital*, comúnmente entendido como el punto culminante de su elaboración, y además tomado como un bloque donde el contenido del segundo y tercer libro debe considerarse, según Gramsci, «no definitivo, por lo menos en esa determinada forma; debe ser considerado como material todavía en elaboración, todavía provisional» (*C 4, §1, 131*).

El proyecto de relectura de Marx esbozado aquí por Gramsci, por tanto, encuentra en el entrelazamiento de política y filosofía su hilo conductor: la no-sistematicidad es consecuencia inevitable de este entrelazamiento: «Dado especialmente el carácter eminentemente práctico-crítico de Marx» (*C 1, §152, 190*), sus textos deben leerse como elaboraciones teóricas, solo en la medida en que también se los vea siempre como *intervenciones* en las diversas coyunturas específicas. Gramsci encuentra la clave de este peculiar entrelazamiento entre filosofía y política en las *Tesis sobre Feuerbach*,

un singular texto juvenil de Marx (1845), solo publicado en 1888 por Engels como un apéndice de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (*Engels 1997*). Aquí, escribe Gramsci en *C 4, §3, 136*, «aparece nítidamente esta su nueva construcción, esta su nueva filosofía» (es significativo que Gramsci, poco después de introducir la distinción entre obras autorizadas por el autor y obras póstumas, identifique el núcleo de la nueva filosofía de Marx en un texto perteneciente a esta segunda categoría). Gramsci traduce en Turi las *Tesis sobre Feuerbach*, junto con otros textos de Marx (*Prólogo* a la *Crítica de la economía política*, el primer capítulo del *Manifiesto*, *Trabajo asalariado y capital*, etc.), que se reproduce en una pequeña antología publicada en 1919 (*Marx 1919)* y que están en el centro, junto con algunos otros textos citados de memoria (especialmente *La Sagrada Familia* y *Miseria de la filosofía*), de su interpretación.

Esta interpretación es, contra las lecturas predominantes de su tiempo, completamente desarrollada a partir del concepto de praxis de las *Tesis sobre Feuerbach*. Ya en *C 4, §37, 167* puede leerse: «Respecto a la cuestión de la "objetividad" del conocimiento según el materialismo histórico, el punto de partida debe ser la afirmación de Marx (en la introducción a la *Crítica de la economía política*, pasaje famoso sobre el materialismo histórico) de que "los hombres se vuelven conscientes (de este conflicto) en el terreno ideológico" de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas. Pero esta conciencia ¿se limita únicamente al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción – como materialmente dice el texto marxista – o se refiere a toda conciencia, o sea a todo conocimiento? Este es el problema: que puede ser resuelto con todo el conjunto de la doctrina filosófica del valor de las superestructuras ideológicas». El énfasis en el valor de las superestructuras, que retoma polémicamente las críticas de Croce a Marx, se lleva a cabo aquí en una dirección que "materialmente" no está presente en el texto de Marx, esto es, atribuyendo a las ideologías una *función gnoseológica* que en Marx está reservada para la crítica científica. En *C 4, §38, 175-176* Gramsci, de hecho, escribe: «la tesis de Marx – de que los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías – posee un valor orgánico, es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral» (v. también *C 10 II, §12, 146* y el relacionado Texto A, *C 4, §38, 177*, en segunda redacción separado del texto independiente).

Esta interpretación resulta posible por el hecho de que Gramsci

está leyendo el *Prólogo* sobre la base de las *Tesis sobre Feuerbach*, el concepto de ideología sobre la base de la reformulación de la cuestión de la verdad en términos de praxis. Esa verdad que Marx redefinió como «realidad y poder» del pensamiento que solo puede demostrarse en la «práctica» (tesis 2) es el sustrato de una concepción eficaz de las ideologías, como otras tantas modalidades diferentes de esta "demostración", de que el conocimiento y la práctica política son *la misma cosa*. Esta lectura es confirmada en *C 4, §38* en el que Gramsci, después de recordar lo que define los dos «principios» del *Prólogo* relativos a las crisis históricas – «lº) el principio de que "ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes" [o que no estén en curso de desarrollo y de aparición, y 2º) que "ninguna sociedad se derrumba si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que se hallan implícitas en sus relaciones"» (*Ivi, 167*) – agrega que en el curso de las crisis históricas las fuerzas sociales «que "tratan" de demostrar (con los hechos en último análisis, o sea con su propio triunfo, pero inmediatamente mediante la polémica ideológica, religiosa, filosófica, política, jurídica, etcétera) que "existen ya las condiciones necesarias y suficientes para que determinadas tareas puedan y por lo tanto deban ser resueltas históricamente"» (*Ivi, 168*). Como puede verse, el pasaje del *Prólogo* se reescribe mezclando su léxico "ideológico" con el "veritativo" de las *Tesis sobre Feuerbach* («demostrar»). Según Gramsci, este planteamiento se evidencia no solo en el *Prólogo del '59*, sino sobre todo en *Miseria de la filosofía*, que «puede ser considerada en parte como la aplicación y el desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*, mientras que *La Sagrada Familia* es una fase intermedia todavía indistinta, como se ve por los pasajes referentes a Proudhon y especialmente al materialismo francés» (*Ivi, 174*). Gramsci piensa en particular en ese pasaje de la *Miseria* «donde se dice que una fase importante en el desarrollo de un agrupamiento social nacido en el terreno de la industria es aquella en la que los miembros individuales de una organización económico-corporativa no luchan ya solamente por sus intereses económicos corporativos, sino por el desarrollo de la organización tomada en sí misma, como tal» (*Ivi, 173-174*). Aquí, evidentemente, encuentra la base para desarrollar su teoría de las "relaciones de fuerza" y, por lo tanto, al menos la referencia a la necesidad de desarrollar una teoría de la hegemonía. En definitiva, si el *Prólogo del '59* fue leído, por alguna razón, como el texto fundamental del materia-

lismo histórico, la interpretación que propone Gramsci es esencialmente diferente. De hecho, escribe que «la mediación dialéctica entre los dos principios del materialismo histórico» establecida en el *Prólogo* y sostenida sobre «el concepto de revolución permanente» (*Ivi, 176*), es decir, la relectura de la "necesidad histórica" como un condicionamiento que nace de las relaciones de fuerzas políticas, por lo tanto, a la luz del planteamiento encontrado en *Miseria de la filosofía* y en las *Tesis sobre Feuerbach*, así como, obviamente, en el *Manifiesto* (recuérdese que el primer capítulo, *Burgueses y proletarios*, es traducido por Gramsci con el título de *Teoría de la historia*).

En un contexto solo aparentemente desligado de lo bosquejado hasta aquí, Gramsci expresa en otros lugares, y de manera insistente, su propio recelo hacia lo que él llama "metáforas" utilizadas por Marx: la comparación entre economía política y anatomía, la afirmación de que «no se puede juzgar una época por lo que esta dice sobre sí misma» (ambas presentes en el *Prólogo del '59*), y la misma expresión "materialismo histórico" (v. *C 1, §113*; *C 8, §206*; *C 8, §207*; *C 8, §211*; *C 8, §240*; *C 10 II, §41.XII*; *C 11, §50*). Gramsci escribe a este respecto: «La metáfora [de la economía como una anatomía de la sociedad civil, NdA] estaba justificada también por su "popularidad", o sea por el hecho de que ofrecía incluso a un público no refinado intelectualmente, un esquema de fácil comprensión (este hecho casi nunca se tiene debidamente en cuenta: que la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmente atrasados, recurre a metáforas a veces "groseras y violentas" en su popularidad)» (*C 11, §50, 322*). Por lo tanto, propone una reactivación del origen histórico de esas expresiones, a fin de «precisar los límites de la metáfora misma, o sea para impedir que ésta se materialice y se mecanice» (*Ibid.*). Aquí también, por tanto, como en el caso del *Prólogo del '59*, la intención de Gramsci es restituir a los textos de Marx su naturaleza de *intervenciones* en coyunturas específicas, su naturaleza fundamentalmente política. A la misma intención obedece también toda la reflexión sobre la noción de "crítica de la economía política", desarrollada extensamente a lo largo del *Cuaderno 10*. Tal noción no es sinónimo de ciencia en absoluto, sino que es el nombre que toma teóricamente el análisis de las «relaciones de las fuerzas que determinan el mercado» y la evaluación de las «modificaciones relacionadas con la aparición de nuevos elementos y con su reforzamiento»: en una palabra, la presentación de un «"heredero" que será presuntivo mien-

tras no haya dado pruebas manifiestas de vitalidad, etcétera» (*C 11, §52, 326*). Aquí también, el texto de Marx vuelve a su naturaleza original de intervención política, dado que la noción de "crítica" es incomprensible si se separa del nexo con el proyecto político del cual es una expresión.

El nexo orgánico entre la teoría y la práctica en Marx, también se expresa en una serie de textos en los que Gramsci se centra en el concepto de "solidez de las creencias populares". En el *Cuaderno 7* recuerda un pasaje del primer libro de *El Capital* en el que Marx hace uso de esta expresión: «él dice poco más o menos: "cuando este modo de concebir tenga la fuerza de las creencias populares" etcétera» (*C 7, §21, 160*). Y en otra parte: «Cuando Marx alude a la "validez de las creencias populares" hace una referencia histórico-cultural para indicar la "firmeza de las convicciones" y su eficacia para regular la conducta de los hombres, pero implícitamente afirma la necesidad de "nuevas creencias populares", o sea de un nuevo "sentido común" y por lo tanto de una nueva cultura, o sea, de una nueva filosofía» (*C 8, §175, 305*). Esta es también una manera de caracterizar de forma integral la personalidad de Marx como "práctico-crítica", dado que el análisis que desarrolló de la estructura fenoménica del mundo capitalista en *El Capital* (la enorme acumulación de mercancías, con la concomitante ideología de la igualdad), está políticamente determinada por la exigencia de renovar este "sentido común". En definitiva, toda esta lectura estaba contenida *in nuce* en un pasaje extraordinario del *Cuaderno 1* en el que, discutiendo la diferencia entre ironía y sarcasmo, Gramsci señala que en Marx el sarcasmo «apasionado» es «una expresión transitoria, que trata de establecer el alejamiento de las viejas concepciones en espera de que las nuevas concepciones, con su firmeza adquirida a través del desarrollo histórico, dominen hasta llegar a adquirir la fuerza de las "convicciones populares". Estas nuevas concepciones existen ya en quien utiliza el "sarcasmo" pero en la fase todavía "polémica"» (*C 1, §29, 90*).

FABIO FROSINI

**Marxismo**

A los veintisiete años, el 4 de mayo de 1918, Gramsci publicó un artículo sin firmar en "Il Grido del Popolo" titulado *Nuestro Marx*, en el cual escribe que «marxista, marxísticamente» son adjetivo y adverbio abusados o desgastados y que «Carlos Marx es para nosotros maestro de vida espiritual y moral» (*NM 6*). En los *Cuadernos* será menos "idealista", pero de la enseñanza del marxismo aprenderá, sobre todo, el proyecto de una

«reforma intelectual y moral». Sin embargo, insistirá en la autosuficiencia teórica y filosófica del marxismo: Labriola, «afirmando que la filosofía del marxismo está contenida en el marxismo mismo, es el único que trató de dar una base científica al materialismo histórico» (*C 3, §31, 35*); no obstante, el materialismo histórico «supera (y superando, incluye en sí los elementos vitales) tanto el idealismo como el materialismo tradicionales» (*C 7, §29, 166*). Gramsci por tanto se pregunta: «¿no es la superación del hegelianismo hecha por Marx el desarrollo histórico más fecundo de esta filosofía, mientras que la reforma de Croce-Gentile es simplemente una "reforma" y no una superación?» (*C 4, §56, 216*). Los dos aspectos, la herencia y la autonomía, son inseparables: por lo tanto, «la parte esencial del marxismo está en la superación de las viejas filosofías y también en el modo de concebir la filosofía, y es esto lo que hay que demostrar y desarrollar sistemáticamente. En el campo teórico, el marxismo no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía» (*C 4, §11, 145*). Gramsci no excluye que se pueda usar el término "ortodoxia" en un significado positivo: «La ortodoxia no debe buscarse en éste o aquél de los discípulos de Marx, en esta o aquella tendencia ligada a corrientes extrañas al marxismo, sino en el concepto de que el marxismo se basta a sí mismo, contiene en sí todos los elementos fundamentales, no sólo para construir una concepción total del mundo, una filosofía total, sino para vivificar una organización práctica total de la sociedad, o sea para convertirse en una civilización integral, total. Este concepto así renovado de ortodoxia, sirve para precisar mejor el atributo de "revolucionaria" atribuido a una concepción del mundo, a una teoría» (*C 4, §14, 147*). Como contra-evidencia, Gramsci alude al fracaso de los intentos de tomar en préstamo elementos de otros sistemas filosóficos para dar al marxismo los fundamentos teóricos que le faltarían: «vincular el marxismo con el kantismo, y con ello condujo, en último análisis, a la conclusión oportunista expresada por Otto Bauer en su reciente librito *Socialismo y religión* de que el marxismo puede ser "sostenido" o "integrado" por una filosofía cualquiera, por lo tanto también por la llamada "filosofía perenne de la religión"» (*C 3, §31, 35-36*).

Gramsci, destaca, por otro lado, la influencia ejercida por el marxismo en otras orientaciones filosóficas, en especial de impronta idealista, que han intentado, con diferente eficacia, su "revisión" del sistema marxista original: «El marxismo ha sufrido una doble revisión, esto es, ha dado lugar a una doble combinación. Por un lado,

algunos de sus elementos, explícita o implícitamente, han sido absorbidos por algunas corrientes idealistas (Croce, Sorel, Bergson, etcétera, los pragmatistas, etcétera); por el otro, los marxistas "oficiales", preocupados por encontrar una "filosofía" que contuviese al marxismo, la han hallado en las derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar o incluso en corrientes idealistas como el kantismo (Max Adler)» (*C 4, §3, 133-134*). El estudio de tales "revisiones" es útil y necesario, aunque para los fines de la reelaboración marxista actualizada y de su «retraducción» de aquellas filosofías idealistas o neoidealistas: «Respecto a los idealistas: ver cuáles elementos del marxismo han sido absorbidos "explícitamente", o sea confesadamente. Por ejemplo, el materialismo histórico como un canon empírico de investigación histórica de Croce, que ha introducido este concepto suyo en la cultura moderna, incluso entre los católicos (cfr. Olgiati) en Italia y en el extranjero, el valor de las ideologías, etcétera; pero la parte más difícil y delicada es la búsqueda de las absorciones "implícitas", no confesadas, ocurridas precisamente porque el marxismo es un momento de la cultura, una atmósfera difusa, que ha modificado los viejos modos de pensar por acciones y reacciones no aparentes o no inmediatas [...] Otro aspecto de la cuestión es la enseñanza práctica que el marxismo ha dado a los mismos partidos que lo combaten por principio, así como los jesuitas combatían a Maquiavelo aun aplicando sus principios» (*Ivi, 134*).

El estudio de las "revisiones" también es necesario para los marxistas para superar su fase inmadura actual, en la que «una nueva cultura en incubación» todavía no puede dar señales claras de vitalidad. Los intelectuales de la clase dominante o dirigente a menudo han sido ajenos a las necesidades y aspiraciones de las clases populares. «Algo parecido ocurre también con el marxismo: no crea una alta cultura porque los grandes intelectuales que se forman en su terreno no son seleccionados de las clases populares, sino de las clases tradicionales, a las cuales regresan en los "virajes" históricos, o si permanecen con aquellas [las clases populares, NdA], es para impedir su desarrollo autónomo. La afirmación de que el marxismo es una filosofía nueva, independiente, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones sociales. Lo que existe es una "combinación" de viejo y nuevo, equilibrio momentáneo correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo cuando se crea un Estado, es

verdaderamente necesario crear una alta cultura. De todos modos la actitud debe ser siempre crítica y nunca dogmática, debe ser una actitud en cierto sentido romántica, pero de un romanticismo que conscientemente busca su sereno clasicismo» (*Ivi, 137*). La filosofía marxista también puede progresar debido a la contribución de personalidades no filosóficas por profesión: «Desde este punto de vista, Ilich [Lenin, NdA] habría hecho progresar el marxismo no sólo en la teoría política y en la economía, sino también en la filosofía (o sea al haber hecho progresar la doctrina política habría hecho progresar también la filosofía)» (*C 4, §38, 177*).

En positivo, Gramsci propone definir el marxismo como teoría de la unidad articulada de economía, filosofía y política: «*Unidad en los elementos constitutivos del marxismo*. La unidad es dada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza-fuerzas materiales de producción). En la economía el centro unitario es el valor, o sea la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción (los negadores de la teoría del valor caen en el craso materialismo vulgar poniendo las máquinas en sí – como capital constante o técnico – como productoras de valor fuera del hombre que las maneja). En filosofía – la praxis – o sea la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En la política – relación entre el Estado y la sociedad civil – o sea la intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, el ambiente social en general. (Hay que profundizar y redactar en términos más exactos)» (*C 7, §18, 158*). Los «términos más exactos» se acercan quizás en el *C 10 II, §41.VI, 194*, donde se polemiza con Croce: «el hecho determinado de la ciencia económica moderna no puede ser», considera Gramsci, una categoría separada de otras (categorías de) actividades "espirituales", pero es (filosóficamente) atribuible a la unidad dialéctica «entre el hombre y la materia (naturaleza-fuerzas materiales de producción)» subrayadas en el pasaje anterior del *Cuaderno 7*. Y la dialéctica económica entre el trabajo humano y las fuerzas materiales se enmarca, para Gramsci, en la dialéctica filosófica más general entre superestructura y estructura.

GIUSEPPE PRESTIPINO

**Masa, masas**

A partir de la Revolución francesa, las «masas» irrumpen prepotentemente en la «vida política y estatal» (*C 8, §42, 239*). Este cambio histórico hace posible «una reforma intelectual y moral» en la cual el «racionalismo dieciochesco

co» se convierte en «pensamiento político concreto» (*C 4, §75, 226*), capaz de movilizar a las masas. Si bien la «“clase política” conservadora-moderada» se caracteriza por su «aversión a toda intervención de las masas populares en la vida estatal» (*C 8, §36, 235*), a partir de ese momento las clases dominantes deben tener en cuenta el protagonismo de las masas: incluso en las fases de restauración, ejercicio de la fuerza y consenso requieren un equilibrio. Los centros de formación de la opinión pública asumen una creciente importancia, que garantiza la adhesión «espontánea y libre» (*C 6, §84, 71*) de los individuos a las normas necesarias para la salvaguardia del conjunto social. La forma representativa del Estado moderno se concretiza en los partidos políticos, «trama “privada”», mediante el cual “educar” a las masas a la vida estatal, para gobernar «con el consentimiento de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago tal cual se afirma en el instante de las elecciones» (*C 1, §47, 122*).

El análisis del papel de las masas en la modernidad es determinante en la reflexión de Gramsci sobre los partidos políticos e intelectuales. El desarrollo histórico, acentuando la especialización de las tareas, tiende a incrementar la distancia entre dirigentes y masas. En la «fase primitiva de los partidos» prevalece el líder carismático; se trata de una fase «en la que la doctrina se presenta a las masas como algo nebuloso e incoherente, que necesita de un papa infalible para ser interpretada y adaptada a las circunstancias» (*C 2, §75, 269*). De manera que se pone de manifiesto una contradicción entre los objetivos democráticos de los partidos – impuestos por el creciente papel de las masas en la vida política – y sus estructuras oligárquicas. Sin embargo, en un partido donde no hay diferencia de clases entre dirigentes y masas, esta contradicción tiende a desaparecer según Gramsci: «la cuestión se vuelve puramente técnica – la orquesta no cree que el director sea un patrón oligárquico –, de división del trabajo y de educación» (*Ivi, 272*). La disciplina del partido encuentra su justificación en el hecho que la adhesión de los miembros a las normas internas es espontánea, de modo que «la necesidad ya se ha convertido en libertad» (*C 7, §90, 200*).

A fin de evitar el alejamiento de los intelectuales de las masas, que convertiría a los militantes de un partido en un mero “accesorio” subordinado a los dirigentes, es indispensable la formación de “intelectuales orgánicos”. Para Gramsci estos intelectuales no tienen valor por sí mismos, no deben perpetuar su papel directivo,

sino convertirse en «funciones especializadas» de organismos de masas «complejos y regulares» (*C 14, §18, 112*). Éstos componen con la clase de referencia un bloque socio-cultural, que elabora y sistematiza los problemas «que aquellas masas planteaban con su actividad práctica» (*C 11, §12, 250*), estableciendo una masa social homogénea y compacta. Mediante la formación de los elementos más avanzados de clase dentro del partido y, en general, de las masas, se pretende «asimilar a la fracción más avanzada de la agrupación [los intelectuales, NdA] toda la agrupación» (*C 6, §84, 70*). Para tal fin, es necesario constituir un grupo dirigente capaz de desempeñar una función intermedia entre intelectuales y militantes, para «impedir a los jefes que se desvíen en los momentos de crisis radical y para elevar cada vez más a la masa» (*C 2, §75, 272*).

El mismo desarrollo histórico del marxismo es analizado por Gramsci en referencia a la relación entre intelectuales y masas. En su opinión, el marxismo pretendía, en un principio, sustituir a la cultura más avanzada de ese momento para formar un núcleo de intelectuales orgánicos dotados de una visión autónoma del mundo; y más tarde prevaleció la necesidad "práctica" de su difusión entre las masas. La consiguiente popularización del marxismo, útil a la formación de un nuevo sentido común, es inadecuada para el también decisivo fin de conquistar intelectuales tradicionales para el partido. Por otra parte, para Gramsci hay que superar la distinción propia de los intelectuales tradicionales entre filosofía, monopolio de unos pocos especialistas, e ideología como instrumento práctico de gobierno de las masas consideradas eternamente infantiles. En la perspectiva de la filosofía de la praxis es más significativo que «una masa de hombres sea guiada a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real» en vez de «el hallazgo por parte de un "genio" filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales» (*C 11, §12, 247*). Es con la gradual penetración del marxismo en las masas a través de la obra del «moderno Príncipe» que Gramsci considera posible realizar una profunda «reforma intelectual y moral» de la modernidad que realice «a escala nacional lo que el liberalismo no logró realizar sino para grupos restringidos de la población» (*C 10 II, §41.I, 180*). Se trata de fusionar teoría filosófica y práctica política para dar vida a una visión del mundo que ya no es monopolio de las clases intelectuales, sino destinada a fundar un nuevo sentido común de masa y realizar un «progreso intelectual de masas»

(*C 11, §12, 252*). Solo mediante el desarrollo «de un pensamiento superior al sentido común» existente y «científicamente coherente», que al mismo tiempo no pierda el contacto con las necesidades de las masas, «una filosofía se vuelve "histórica", se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida"» (*C 11, §12, 250*).

Finalmente, el papel de las masas es analizado por Gramsci en relación con las crisis sistémicas. Dado que las clases sociales se homogenizan en los partidos, en los cuales se forman los dirigentes del Estado y de la sociedad civil, sin una constante actividad teórica en su interior, los partidos se desgastan, debilitando la «vida política». En tales circunstancias, las masas tienden a emanciparse de la ideología dominante y la clase gobernante pierde el consenso en el que se basaba su papel directivo. Se inaugura así una crisis de hegemonía de la clase dirigente que, sin embargo, al seguir siendo dominante, se resiste coactivamente a cualquier intento de sustitución. La simple restauración del orden anterior ya no es posible: la crisis corre el riesgo de convertirse en estructural, ya que, como señala Gramsci, «lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer» (*C 3, §34, 37*). Consecuencias negativas tiene en estas fases el abstracto rechazo por parte de los dirigentes de la espontaneidad movimientos de masa y de cada renuncia «a darles una dirección consciente, a elevarlos a un plano superior introduciéndolos en la política» (*C 3, §48, 54*). En los momentos de crisis, a los movimientos de masa se acompañan los intentos de los sectores reaccionarios de las clases dominantes de dar a la misma crisis una salida autoritaria. El estado de agitación de las masas y el debilitamiento de los partidos impulsa al «Estado-gobierno» a reforzar su poder particular sobre el conjunto social implicando-corrompiendo a los pocos dirigentes de los partidos, y favoreciendo de tal manera, la separación de las masas de los órganos electivos. El ejecutivo se dota de una masa de maniobra «sin partido ligada al gobierno con vínculos paternalistas de tipo bonapartista-cesáreo» (*C 3, §119, 102*). Los dirigentes proletarios que renuncian a la tarea histórica de dar una salida revolucionaria a la crisis, en el momento en que tienen la posibilidad de hegemonizar amplias masas, corren el riesgo de ser barridos por la reacción de la minoría adversa. En este caso, «todo el aparato se desbarata y se forma uno nuevo, en el que las viejas multitudes no cuentan para nada y ya no pueden moverse ni operar. Lo que se llamaba "masa" ha sido pulverizada en tantos átomos sin voluntad ni orientación y

una nueva "masa" se forma, aunque de volumen inferior a la primera, pero más compacta y resistente, que tiene la función de impedir que la primitiva masa se rehaga y se vuelva eficiente» (*C 15, §35, 205*).

RENATO CAPUTO

**Materialismo histórico**

La expresión se utiliza 245 veces en los *Cuadernos*, incluso después de 1930 (pero en este caso mediante la expresión abreviada «m.s.», *materialismo storico*). Es poco probable que Gramsci quiera solamente eludir la censura cuando recurre, en cambio, a la expresión «filosofía de la praxis», preferida por él también a la luz de la tradición italiana que tiene en Antonio Labriola su mayor representante. Labriola, «afirmando que la filosofía del marxismo está contenida en el marxismo mismo, es el único que trató de dar una base científica al materialismo histórico» (*C 3, §31, 35*). Pero la cultura tradicional, al utilizarlo a su manera, «busca reducirlo a un cuerpo de criterios subordinados, de segundo grado, que incorporar en su teoría general, idealista o materialista», mientras que «es tan robusto, que el viejo mundo recurre a él» (*C 4, §14, 148*), Texto A, mayo-agosto de 1930; los pasajes citados provienen en general de Textos A, salvo indicación en sentido contrario). Se recurre a él hasta tal punto que incluso Croce, en cierta medida, está en deuda con el materialismo histórico o al menos cree haber llevado a cabo su superación cuando lo juzga un canon empírico útil para la investigación histórica, concepto disputado también por católicos como Olgiati o por otros en Italia y el extranjero. Otra deuda croceana está en su versión del concepto de ideología. Pero, según Gramsci, a aquellas deudas se añaden asimilaciones «"implícitas"», no confesadas (*C 4, §3, 134*). Esto vale también para la interpretación propuesta por Gentile: «se hace (por lo general) una confusión […] entre las corrientes filosóficas y los grandes filósofos que Marx estudió, y los orígenes y las partes constitutivas del materialismo histórico, y se cae en el error de reducir la filosofía que estaría en la base del materialismo histórico a este o aquel sistema» (*C 4, §11, 144-145*).

En los artículos anteriores a 1919, el Gramsci de *La revolución contra «El Capital»* había apuntado «elementos positivistas» (*CF 514, 24* de diciembre de 1917, y *Misterios de la cultura y de la poesía*, 19 de octubre de 1918, in *NM 348*) en un Marx más político que filósofo, lo mejor del cual estaría en haber continuado el idealismo (*CF 514*). En los *Cuadernos* se encuentran juicios muy diferentes, con algunas huellas de sus ideas juveniles.

El marxismo «supera (y superando, incluye en sí los elementos vitales) tanto al idealismo como al materialismo tradicionales» (*C 7, §29, 166*). «El materialismo histórico es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, en su dialéctica cultural popular-alta cultura. Corresponde a la Reforma + Revolución francesa, universalidad + política; atraviesa aún la fase popular, se ha convertido incluso en su "prejuicio" y "superstición". El materialismo histórico, tal como es, es el aspecto popular del historicismo moderno» (*C 4, §3, 136*). Y de igual modo que la Reforma luterana, antes de dar sus frutos en el idealismo alemán, puede parecer un paso atrás con respecto al Renacimiento, igualmente el marxismo es heredero de esta misma alta cultura, pero atraviesa todavía una fase "luterana", sobre todo en la recepción propia de algunos estratos populares y en las divulgaciones "doctas", pero plagadas de determinismo y de mecanicismo, como es la del *Ensayo Popular* de Bujarin, donde el materialismo histórico se identifica con la investigación de la causa última o única, problema eliminado, en cambio, por la dialéctica de Marx (*C 4, §26, 157*). «Desde algunos puntos de vista se debería hacer, de algunas tendencias del materialismo histórico [en Texto C, *C 16, §3, 251*, «filosofía de la praxis», NdA] la misma crítica que el historicismo ha hecho del viejo método histórico y de la vieja filología, que habían conducido a nuevas formas ingenuas de dogmatismo y sustituían la interpretación por la descripción exterior, más o menos cuidadosa de los fenómenos» (*C 4, §5, 137*). Sin embargo, su misma pobreza inicial podrá contribuir a su recuperación sobre bases más elaboradas (*C 3, §34, 37-38*, Texto B). Mientras otras concepciones retrocederán y el catolicismo se convertirá sobre todo en jesuitismo (quizás por escepticismo generalizado del pensamiento laico pero conservador), habrá condiciones más favorables a una recuperación del marxismo al más alto nivel.

Gramsci ya no postula ahora un nuevo idealismo sino un historicismo: de la «expresión "materialismo histórico" se ha dado el mayor peso al primer término, mientras que debería dársele al segundo: Marx es esencialmente un "historicista"» (*C 4, §11, 145*). Gramsci define el suyo como un «historicismo absoluto»: «la referencia a las ciencias naturales en el materialismo histórico y el hablar de "anatomía" de la sociedad era sólo una metáfora […] En la historia de los hombres […] no se puede pensar en un individuo "desollado" como el verdadero "individuo", pero tampoco el individuo "deshuesado" y sin esqueleto» (*C*

*10 I, §13, 137*). La interacción entre esqueleto y carne o sangre estaba ya en Hegel: «[…] faltan la carne y la sangre y no hay más que huesos y aquí se hayan ocultas en los tarros las cosas vivientes que contienen, en el método al que nos referimos se prescinde de la esencia viviente de la cosa o se la mantiene escondida» (*Hegel, 2017, 30*). Otro equívoco: «A menudo sucede que se combate el economismo histórico creyendo combatir al materialismo histórico» (*C 4, §38, 175*). Es relevante, en cambio, la afirmación de Engels según la cual la economía es *en última instancia* el agente principal de la historia. Gramsci reconsidera, precisamente partiendo de este apunte engelsiano, también la relación entre la estructura y las superestructuras. «La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, o prácticamente debe ser combatida con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas» (*C 7, §24, 161*, Texto B). También Croce sostiene que en Marx las superestructuras son apariencias y que, como en el dualismo teológico, habría una separación rígida entre estructura y superestructuras: «¿no piensa que esta separación se da en sentido dialéctico, como entre tesis y antítesis, y que por lo tanto cualquier acusación de dualismo teológico es vacua y superficial? Tal vez la estructura es concebida como algo inmóvil, o no es ella misma la realidad en movimiento: ¿qué quiere decir M. en las *Tesis sobre Feuerbach* cuando habla de "educación del educador", sino que la superestructura reacciona dialécticamente sobre la estructura y la modifica, o sea, ¿no afirma en términos "realistas" una negación de la negación? ¿No afirma la unidad del proceso de lo real?» (*C 7, §1, 146*).

A partir de Bujarin el marxismo va a tratarse como una «ideología, mientras que el Materialismo histórico [en el Texto C, *C 11, §63, 336*, «filosofía de la praxis», NdA] representa su clara superación e históricamente se contrapone precisamente a la ideología» (*C 4, §35, 165*). Pero, en otros pasajes, Gramsci se aparta de la definición negativa de la ideología (considerada por Marx y Engels como "falsa conciencia" o "conciencia invertida" de la realidad efectiva, para hacer valer el interés de la clase dominante) y desarrolla en cambio el concepto leniniano de una ideología positiva, especialmente en lo que se refiere a la conciencia del *propio* interés alcanzada por la clase obrera con la ayuda de la "vanguardia", y por lo tanto

en su nueva concepción del mundo (social). Gramsci se sirve de algunas afirmaciones marxianas que parecerían desmentir la teoría de la "falsa conciencia": «Respecto a la cuestión de la "objetividad" del conocimiento según el materialismo histórico, el punto de partida debe ser la afirmación de Marx […] de que "los hombres se vuelven conscientes (de este conflicto) en el terreno ideológico"» (*C 4, §37, 167*). Sobre la llamada "objetividad" del conocimiento, Gramsci se aleja también de Lenin. ¿Se aproxima al pragmatismo, como se ha sido sugerido? ¿Y a un kantismo depurado de la "cosa en sí" e incorporado en tanto que hace coincidir la *objetividad* del conocimiento con su universalidad, o sea, con su tendencia a una (progresiva) convergencia, en los propios enunciados, entre todos los *sujetos* humanos? Gramsci aclara: la ciencia estudia «aquello que es común a todos los hombres, aquello que todos los hombres pueden ver y sentir del mismo modo, con tal de que hayan observado las condiciones científicas de investigación. En cuanto se establece esta objetividad, se la afirma: se afirma el ser en sí, el ser permanente, el ser común a todos los hombres, el ser independiente de todo punto de vista que sea meramente particular» (*C 4, §41, 179*). Además, Gramsci escribe: «Sin embargo, en los nuevos desarrollos del materialismo histórico [en el Texto C, *C 11, §12, 251*, «filosofía de la praxis», NdA] la profundización del concepto de *unidad* de la teoría y la práctica no está aún más que en una fase inicial: todavía existen residuos de mecanicismo» (*C 8, §169, 300*). Esa unidad está implícita en los progresos de las ciencias naturales modernas, en las cuales se afirma el método «que separa verdaderamente dos mundos de la historia e inicia la disolución de la teología y de la metafísica y el nacimiento del pensamiento moderno, cuya última y perfeccionada expresión filosófica es el materialismo histórico» (*C 4, §47, 186*): en él, la experiencia, no asimilable a la de las ciencias llamadas experimentales, «es la historia misma, el estudio de los hechos particulares, la "filología"» (*C 7, §6, 148*). En el Texto C: «La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis no puede ser esquematizada; ella es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la "filología"» (*C 11, §25, 287*).

Pero el precedente histórico del materialismo histórico está en el hegelianismo, aún con sus límites idealistas: «Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más cumplida y avanzada, si de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histó-

rico, que en la teoría de las superestructuras pone en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa» (*C 11, §17, 274*: en este Texto C, «materialismo histórico» permanece, como estaba en el Texto A). Y todavía: «en cierto sentido, pues, el materialismo histórico es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es la filosofía liberada de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la conciencia plena de las contradicciones en las que el mismo filósofo […] no sólo comprende las contradicciones, sino que se sitúa a sí mismo como elemento de la contradicción» (*C 4, §45, 183*). Que éste se conciba a sí mismo como una fase transitoria del pensamiento filosófico proviene de la afirmación de Engels según la cual el desarrollo histórico va a caracterizarse en un cierto punto por el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad (*Ibid.*). Para el marxismo, por lo tanto, ninguna verdad es eterna y absoluta porque toda teoría se origina de la práctica y por lo tanto tiene valor provisional (*C 4, §40, 178*). Al definirlo como "historicismo absoluto", Gramsci quiere decir que el marxismo se historiza a sí mismo previendo, para el futuro, su posible superación-realización.

«Un tratamiento sistemático del materialismo histórico» comprende «la parte general filosófica» y la teoría «de la historia, una teoría de la política, una teoría de la economía» (*C 4, §39, 177*). Su orientación fundamental puede ser resumida a partir de los dos principios que Marx enuncia en el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* y que Gramsci cita de memoria, dando su propia versión de ellos: «1) la "sociedad" no se plantea problemas para cuya solución no se hayan dado ya las condiciones […] necesarias y suficientes; 2) ninguna forma de sociedad desaparece antes de haber agotado todas sus posibilidades de desarrollo» (*C 7, §20, 159*). La parte general del marxismo contiene la aplicación de la dialéctica también a la naturaleza, además de a la historia humana, puesto que «el problema de la unidad entre la sociedad y la "naturaleza"» (*Ibid.*) es una cuestión central del marxismo. Gramsci toma el ejemplo del Lukacs de *Historia y conciencia de clase*, obra de la que solo tiene noticia. Lukacs «creo que afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza […] Si su afirmación presupone un dualismo entre el hombre y la naturaleza está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión e incluso propia del idealismo, que realmente no logra unificar y poner en relación al hombre y a la naturale-

za más que verbalmente. Pero si la historia humana es también historia de la naturaleza a través de la historia de la ciencia, ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Pienso que Lukacs, inconforme con las teorías del *Ensayo popular*, ha caído en el error opuesto: toda conversión e identificación del materialismo histórico con el materialismo vulgar no puede sino determinar el error opuesto, la conversión del materialismo histórico en idealismo o incluso en religión» (*C 4, §43, 181*).

También quien hace de la ciencia natural una concepción del mundo trata de poner en valor la tesis de que el marxismo tenga necesidad de otros apoyos (*C 4, §7, 142*). Para él, en cambio, la "materia" es un elemento de la sociedad, no de la naturaleza: «Las propiedades físicas […] de la materia son consideradas, ciertamente, pero sólo en cuanto que se convierten en "elemento económico" de la producción. La materia, pues, no es considerada como tal, sino como social e históricamente organizada para la producción, como *relación humana*. El materialismo histórico no estudia una máquina para establecer la estructura físico-químico-mecánica […], sino en cuanto que es objeto de producción y de propiedad, en cuanto que en ella se cristaliza una relación social y ésta corresponde a un periodo histórico determinado. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento *menos variable* en el desarrollo histórico, es aquel […] que puede dar lugar por lo tanto, a una ciencia experimental de la historia, en el bien preciso sentido en que se puede hablar de "experimental" en la historia» (*C 4, §25, 156*). Gramsci reconsidera la engelsiana (y, antes incluso, hegeliana) "ley" dialéctica según la cual la acumulación de aumentos cuantitativos conduce a un "salto" cualitativo. En Engels aquella ley vale tanto para la historia humana como para los procesos físico-naturales, mientras Gramsci pone en entredicho, también para este problema, la diferencia entre las ciencias naturales y las histórico-filosóficas. Que la cantidad se convierta en cualidad es «un aspecto característico del materialismo histórico. Si todo agregado social, de hecho, es algo más que la suma de sus componentes, esto significa que la ley que explica los agregados sociales no es una "ley física", entendida en el sentido estrecho de la palabra: en la física no se sale del dominio de la cantidad sino por metáfora. En el materialismo histórico la calidad está, sin embargo, estrechamente vinculada con la cantidad e incluso es en esta conexión que se encuentra su parte original y fecunda» (*C 4, §32, 163*). A la teoría marxista, por tanto, se la denomina «"*mate-*

*rialismo histórico*", o sea actividad del hombre (historia) en concreto, esto es, aplicada a cierta "materia" organizada (fuerzas materiales de producción), a la "naturaleza" transformada por el hombre. Filosofía de la *acción* (praxis), pero no de la "acción pura", sino precisamente de la acción "impura", o sea real en el sentido profano de la palabra» (*C 4, §37, 167*, con «acto puro» Gramsci alude a la filosofía de Giovanni Gentile).

GIUSEPPE PRESTIPINO

**Mito**

Las primeras referencias al «mito» en relación con la acción política aparecen en los *Cuadernos* ligadas a la situación francesa: «Los iluministas crearon el mito del salvaje o qué se yo, Maurras crea el mito del pasado monárquico francés; sólo que este mito ha sido "historia" y las deformaciones intelectualistas de éste pueden ser corregidas demasiado fácilmente» (*C 1, §48, 126-127*); los «monárquicos franceses […] crean o quieren crear el mito del *ancien régime*» (*C 3, §62, 61*); «después de 1870 el mito nacionalista del peligro prusiano ha absorbido toda o casi toda la atención de los propagandistas de derecha y ha creado la atmósfera de política exterior que sofoca a Francia» (*C 9, §39, 32*). Entre los mitos de la izquierda francesa del siglo XIX, «el mito del sufragio universal» (*C 13, §37, 89*: es un Texto C y la frase falta en el correspondiente Texto A). También en la historia italiana operan varios motivos "míticos": la misma «Francia representó un mito para la democracia italiana» (*C 8, §42, 239*). Es sobre todo la debilidad de la formación nacional lo que lleva a privilegiar la idea de «una unidad nacional, al menos de hecho, en todo el periodo desde Roma hasta hoy» (*C 9, §104, 77*), visto como un «mito de fatalidad histórica» (*Ibid.*). Uno de los responsables de esta tendencia ha sido Oriani (*C 9, §106, 79*), en quien «tenemos al más popular de estos esquemas mitológicos […] Ahí encontramos la *Federación*, la *Unidad*, la *Revolución*, *Italia*, etcétera, etcétera» (*Ibid.*). También Mazzini y Gioberti han intentado «crear el mito de una misión de Italia renacida en una nueva Cosmópolis europea y mundial», si bien se trata de un «un mito puramente verbal y de papel, retórico, fundado en el pasado y no en las condiciones del presente» (*C 9, §127, 98*).

Dejando a un lado los usos secundarios del término y de algunos derivados – Gramsci usa el atributo de «mitológico» en relación con «religiones», por ejemplo en *C 4, §45*; *C 5, §50*; *C 6, §178*; *C 7, §89*; *C 10 II, §41.I* – y una larga reflexión sobre el mito de Prometeo en *C 8, §214*, el término «mito» adquiere importancia en dos contextos principales: la discusión de

la teoría del mito de Sorel en relación con el concepto crociano de «pasión» y el tema del «moderno Príncipe» o del partido revolucionario. La primera aparece en *C 7, §39*, pero conviene considerar el Texto C, que la reescribe sin alterarla en sustancia. Gramsci empieza citando, para contestarla, una crítica formulada por Croce a Sorel: «en el acto mismo de crearlo [el mito, NdA], lo había disipado, dando de él la explicación doctrinal». Pero «las observaciones hechas a Sorel se pueden volver contra el mismo Croce: ¿la pasión teorizada no es también ella superada? La pasión de la que se da una explicación doctrinal, ¿no es también ella "disipada"?» (*C 10 II, §41.V, 191*). Vuelta contra el filósofo neoidealista su crítica dirigida a Sorel, Gramsci añade un poco más adelante: «no se diga que la "pasión" de Croce es algo distinto del "mito" soreliano, que la pasión significa la categoría, el momento espiritual de la práctica, mientras que el mito es una determinada pasión que como históricamente determinada puede ser superada» (*Ivi*, *191-192*). Y añade, en un pasaje no contenido en el Texto A, que el planteamiento de Croce era «intelectualista e iluminista» y el mito soreliano, no siendo «cosa de papel, una construcción arbitraria» de su intelecto, no podía ser «disipado por cualquier paginita doctrinal, conocida por grupos restringidos de intelectuales» (*Ivi, 192*). Gramsci, después de otras breves observaciones sobre Croce, comienza a hablar más directamente sobre el mito de Sorel: «tampoco es cierto que Sorel sólo haya teorizado y explicado doctrinalmente un mito determinado: para Sorel la teoría de los mitos es el principio científico de la ciencia política, es la "pasión" de Croce estudiada en forma más concreta, es lo que Croce llama "religión", o sea una concepción del mundo con una ética correspondiente, en un intento de reducir a lenguaje científico la concepción de las ideologías de la filosofía de la praxis vista precisamente a través del revisionismo crociano» (*Ibid.*). Gramsci vincula pues el mito soreliano a la familia de términos y conceptos que definen su idea de la ideología como concepción del mundo, como el conjunto de creencias en las que se forma la subjetividad colectiva, base de la acción política. Gramsci prosigue: «En este estudio del mito como sustancia de la acción política, Sorel estudió también ampliamente el mito determinado que estaba en la base de una cierta realidad social y que era su motor de progreso. Su tratamiento tiene por ello dos aspectos: uno propiamente teórico, de ciencia política, y un aspecto político inmediato, programático. Es posible, aunque muy discutible,

que el aspecto político y programático del sorelianismo haya sido superado y disipado; actualmente puede decirse que ha sido superado en el sentido de que ha sido integrado y depurado de todos los elementos intelectualistas y literarios, pero incluso hoy es preciso reconocer que Sorel trabajó sobre la realidad efectiva y que tal realidad no ha sido superada ni disipada» (*Ibid.*). La concepción soreliana del mito de la huelga general no se confunde con el estudio que Sorel hizo del elemento "pasional" que está en la base de la acción política: si el primer aspecto está ya superado, no le parece a Gramsci históricamente superada la exigencia de revolución que expresaba.

El mito soreliano entra también en la reflexión gramsciana sobre el «moderno Príncipe», ya en el Texto A de *C 8, §21, 225-228*, pero aquí la tratamos a partir del correspondiente Texto C, ampliado respecto de la primera redacción. Gramsci escribe ahí que «el *Príncipe* de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del "mito" soreliano» (*C 13, §1, 13*), puesto que su «característica fundamental» es la «de no ser un tratado sistemático sino un libro "vivo", en el que la ideología política y la ciencia política se fusionan en la forma dramática del "mito"» (*Ibid.*). El mito soreliano y el *Príncipe* maquiaveliano se definen como «una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva» (*Ibid.*). Pero ¿por qué Sorel, habiendo identificado algunos presupuestos, «no llegó a la comprensión del partido político» (*Ivi, 14*)? Gramsci escribe: «para Sorel el "mito" no encontraba su expresión mayor en el sindicato, como organización de una voluntad colectiva ya operante, acción práctica, cuya realización máxima habría debido ser la huelga general, o sea una "actividad pasiva" por así decirlo, de carácter negativo y preliminar (el carácter positivo sólo es dado por el acuerdo alcanzado en las voluntades asociadas) de una actividad que no prevé su propia fase "activa y constructiva"» (*Ibid.*). Habiendo rechazado Sorel todo proceso de institucionalización de la acción política, se cierra toda vía que no sea la del «impulso de lo irracional, de lo "arbitrario" (en el sentido bergsoniano de "impulso vital") o sea de la "espontaneidad"» (*Ibid.*). Además de recordar uno de los máximos inspiradores de Sorel (Bergson), Gramsci toma definitivamente distancia del pensador francés al cual, sin embargo, debe tanto su formación, pero que le parece definitivamen-

te superado, bien porque una voluntad colectiva pensada como quiere Sorel desaparecerá apenas acabada la «destrucción», bien porque Gramsci ha llegado ya hace tiempo (al abrigo de Lenin) a la convicción de que solo un «programa de partido» (*Ivi, 15*) puede aportar la *pars construens* necesaria para la acción política revolucionaria.

GUIDO LIGUORI

**Moderno Príncipe**

El *Príncipe* de Maquiavelo no es, para Gramsci, solo el tratado fundador de la ciencia de la política; en él, por supuesto, existe la separación original de la política de la religión y la moral y la identificación de las leyes universales y generales del trabajo de aquellos, los grandes de la historia que han hecho política; pero además de esto, el *Príncipe*, subraya Gramsci, es un texto político que debe leerse en el contexto histórico en el que fue producido; de esta lectura, emerge el objetivo concreto de Maquiavelo, es decir, el sujeto político al que se dirige, «la clase revolucionaria de la época, el "pueblo" y la "nación" italiana, la democracia citadina que hace brotar de su seno a los Savonarola y los Pier Soderini y no a los Castruccio y los Valentino» (*C 13, §20, 50*). Maquiavelo, señala Gramsci, tiene «en mente a "quién no sabe"» (*Ibid.*), es decir, su discurso no se dirige a los políticos, que con el tiempo siempre han aplicado las cosas expuestas por él, mientras se escondían de antemano detrás de un "antimaquiavelismo", para aquellos que deben «reconocer necesarios determinados medios, aunque sean propios de tiranos, porque quiere determinados fines» (*Ibid.*). Entonces "quién no sabe" es la clase revolucionaria del siglo XVI que Maquiavelo, en opinión de Gramsci, quiere persuadir para que esté convencido de la necesidad de «tener un "jefe" que sepa lo que quiere y cómo obtener lo que quiere, y aceptarlo con entusiasmo aunque sus actos pueden ser o parecer opuestos a la ideología difundida en su época, la religión» (*Ibid.*). Un líder, un príncipe que, en las condiciones de la modernidad, tendrá que estar interesado tanto en la construcción de un proyecto político revolucionario moderno como en la realización de este proyecto a través de la práctica revolucionaria, la acción. En tal sentido, este sujeto político solo puede ser el «"partido político"» (*C 5, §127, 345*), «la primera célula en que se agrupan gérmenes de voluntad colectiva que tienden a ser universales y totales» (*C 13, §1, 15*), una voluntad colectiva que debe entenderse como «conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un real y efectivo drama

histórico» (*Ivi, 16*). Aún más claramente: «el protagonista de este "nuevo príncipe" no debería ser el partido en abstracto, una clase en abstracto, un estado en abstracto, sino un determinado partido histórico, que actúa en un ambiente histórico preciso, con una determinada tradición; en una combinación de fuerzas sociales característica y bien definida» (*C 4, §10, 144*).

Entonces, «moderno Príncipe» como partido político, como organismo, no como «héroe personal» (*C 13, §21, 50-51*), incluso si Gramsci ya había pensado en la figura del líder como un paso fundamental en la construcción del proyecto del "moderno Príncipe" en 1924, cuando recuerda que el vínculo entre el Partido Comunista Ruso y el proletariado ruso y, por lo tanto, toda la nación rusa, había sido posible gracias al papel que en el partido tenía su líder, es decir, Lenin, hasta el punto de imaginar que el uno sin el otro «no es posible» (*«Capo»*, marzo de 1924, en *CPC 14*). Gramsci evoca la figura de Lenin, o sea, del líder como un paso fundamental en la construcción del proyecto del «moderno Príncipe», a la forma de un mito en el que se encarnarían las aspiraciones revolucionarias de las masas campesinas pobres, oprimidas, histórica y culturalmente atrasadas, en una carta de Viena en 1924, que describe el funeral, en un pueblo italiano, de un agricultor tres días después de la muerte de Lenin (*21 de enero de 1924*): «murió un trabajador agrícola, comunista [...] está enterrado vestido de rojo con su pecho escrito: Viva Lenin [...] Estos nombres, en una gran parte de la masa más pobre y atrasada, casi se convierten en un mito religioso. Esta es una fuerza que no debe ser destruida» (*L 204*). El contenido de esta carta sugiere que Gramsci considera que el carácter fundamental del libro de Maquiavelo no es «un tratado sistemático sino un libro "vivo"» (*C 13, §1, 13*) en el que la ideología política y la ciencia política se unen «en la forma dramática del "mito"» (*Ibid.*). Gramsci, a diferencia de Sorel, siente que en Maquiavelo, especialmente en el mito-príncipe que creó, hay una pasión, o más bien un apasionamiento («Maquiavelo [...] es un hombre apasionado, un político en acción», escribe en *C 8, §84, 258*) que, lejos de privar el contenido científico del tratamiento, lo fortalece, lo hace, precisamente, "vivo". Entonces, según Gramsci, no es del todo improbable que a veces, para operar la fantasía popular en un intento de elevarla por encima del sentido común, sea necesario recurrir a mitos, metáforas («la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmen-

te atrasados, recurre a metáforas a veces "groseras y violentas" en su popularidad»: *C 11, §50, 322*) que están al mismo nivel que las utilizadas por Maquiavelo en *El Príncipe* y que, si se usaran para educar a la clase revolucionaria de su tiempo, servirían, por analogía, a quienes en la modernidad quisieran establecer una política revolucionaria. La novedad de la ciencia política del secretario florentino radica en el hecho de que, a diferencia de todas las construcciones utópicas anteriores, encarnaba el elemento doctrinal en un líder «que representa plástica y "antropomórficamente" el símbolo de la "voluntad colectiva"» (*C 13, §1, 13*). Esta voluntad colectiva, que se forma con el propósito de lograr un objetivo político, se representa «como cualidades, rasgos característicos, deberes, necesidades de una persona concreta, lo que hace actuar la fantasía artística de quien se quiere convencer y da una forma más concreta a las pasiones políticas» (*Ibid.*). El mito-Príncipe se revela en toda su dimensión dramática en el final del libro, donde Maquiavelo «después de haber representado al *condottiero* ideal [...] invoca al *condottiero* real que históricamente lo personifica» (*Ibid.*).

Una parte sustancial de la acción política en el sentido revolucionario del cual el "moderno Príncipe" tendrá que ser el protagonista tiene como objetivo «una reforma intelectual y moral» (*Ivi, 17*) en la búsqueda de que pueda actuar como un sujeto casi absoluto: «El moderno Príncipe, desarrollándose, trastorna todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto que su desarrollo significa precisamente que todo acto es concebido como útil o dañino, como virtuoso o perverso, sólo en cuanto que tiene como punto de referencia al moderno Príncipe y sirve para incrementar su poder o para obstaculizarlo» (*Ivi, 17-18*). Teniendo en cuenta el contexto histórico en el que Gramsci elabora la teoría del "moderno Príncipe", solo puede escapar de su presentación como un poder absoluto, que «toma el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico» (*Ivi, 18*), debe colocarse en relación con la fuerza totalitaria dominante (fascismo) y su ideología, a la cual, del lado de la futura construcción del socialismo, debe oponerse un instrumento que también proponga certezas. Pero Gramsci es consciente de que una reforma intelectual y moral no es posible «sin una previa reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico» (*Ivi, 17*) de los estratos deprimidos de la sociedad, precisamente porque «el programa de reforma económica es [...] el modo concreto en que se presen-

ta toda reforma intelectual y moral» (*Ibid.*). En tanto protagonista de un complejo revolvimiento de procesos históricos, a partir de la estructura involucra la superestructura, el "moderno Príncipe" «se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones habituales» (*Ivi, 18*).

Actuar como «el pregonero y el organizador de una reforma intelectual y moral» (*Ivi, 17*), abandonar el terreno abstracto dentro del cual Sorel mantuvo el mito, precisamente porque sintió una aversión, que en una forma apasionada se convirtió en «una repugnancia ética» (*Ivi, 16*), hacia los jacobinos: «el moderno *Príncipe* debe tener una parte dedicada al *jacobinismo*» (*Ibid.*), es decir, un aparato conceptual que sepa cómo reconstruir históricamente el nacimiento de la voluntad colectiva y un aparato organizativo que sepa cómo dar a esta voluntad las formas más adecuadas para enfrentar y resolver ese drama histórico que «el primer jacobino italiano» (*LC 459*, a Tatiana, 7 de septiembre de 1931), es decir, Maquiavelo, había identificado en la falta de un Estado integral y capaz establecer un ejército para «organizar la hegemonía de la ciudad sobre el campo» (*Ibid.*). En otras palabras, Maquiavelo había intuido que, sin la irrupción de las masas campesinas en la vida política, a través de la reforma de la milicia, no se habría formado una voluntad colectiva nacional-popular. A partir de esta intuición, que formó la base desde la cual comenzaron los jacobinos franceses, debe comenzar el "moderno Príncipe". Pero esta intuición de Maquiavelo debe leerse junto con las otras dos que constituyen el fundamento político de la actividad del "moderno Príncipe". La primera está en la dialéctica autoridad-consenso, ya que en el *Príncipe* no faltan «alusiones al momento de la hegemonía o del consenso junto a los de la autoridad o de la fuerza» (*C 13, §5, 20*) que son la expresión de la doble naturaleza del centauro maquiavélico, «ferina y humana, de la fuerza y del consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización, del momento individual y del universal de [...] agitación y de la propaganda, de la táctica y de la estrategia, etcétera» (*C 13, §14, 30*). La segunda intuición se relaciona con el Maquiavelo "democrático", es decir, con el teórico que identifica el tema político al que se dirige la acción del príncipe. Gramsci no oculta en absoluto la posibilidad de que la enseñanza de *El Príncipe*, como ya está escrita, se dirija a los poseedores del poder, pero, al mismo tiempo, señala que entre las partes en lucha, es decir, quien gobierna y quien es gobernado,

quienes podrán aprovechar esas indicaciones serán sobre todo los que están gobernados, ya que «se piensa que en ella existe la fuerza progresista de la historia» (*C 13, §20, 50*). Entonces, la acción del "moderno Príncipe" (que en *C 13, §21, 51* Gramsci también define como «"Nuevo Príncipe"») resulta en «quebrantar la unidad basada en la ideología tradicional, sin cuya ruptura la fuerza nueva no podría adquirir conciencia de su propia personalidad independiente» (*C 13, §20, 50*).

Ningún parecido tiene este moderno Príncipe o nuevo con el que Mussolini describe en su *Preludio al Príncipe* de 1924. Ahí solo hay cinismo político, no realismo, solo política en el sentido de ejercer fuerza en el momento en que se produjo una ruptura clara, como la que siguió a la Primera Guerra Mundial, entre las masas y la ideología dominante (*C 3, §34, 37*). En ese momento histórico, la clase dominante, tras haber perdido su consentimiento, había perdido su capacidad de liderazgo, permaneciendo solo dominante y por lo tanto necesitando una fuerza coercitiva que le permitiera mantener este dominio: el fascismo, en las formas de cesarismo "regresivo" que él proporcionó.

Hay dos peculiares características constitutivas del "moderno Príncipe" que aún deben subrayarse y destacarse. El "moderno Príncipe" tiene una proyección estatal. No puede admitir «ninguna división de sus poderes políticos [...] es en embrión una estructura estatal» (*C 3, §42, 45-46*). Lo que distingue la actividad del "moderno Príncipe" es su deseo de «fundar un nuevo tipo de Estado», ya que está constituido para este propósito (*C 13, §21, 51*). De esto se deriva su segunda característica, es decir, la totalitariedad, que no solo concierne a los partidos del gobierno (*C 6, §136, 104*). El "moderno Príncipe" es el componente ya administrativo de toda el área subalterna en que «una parte de la masa incluso subalterna es siempre dirigente y responsable» (*C 11, §12, 255*) y, de esta manera, es la prefiguración del nuevo orden social: «la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo como una anticipación teórica, sino como una necesidad actual» (*Ibid.*). Esto significa que el "moderno Príncipe", es decir, el partido revolucionario, es el Estado en potencia de las clases subordinadas, el lugar donde la voluntad colectiva se vuelve coherente al plantear la cuestión fundamental de un nuevo orden político. Esto, para Gramsci, es la totalitariedad del "moderno Príncipe", que se coloca dentro de la crisis orgánica de la sociedad burguesa que ha desembocado en el fascismo y coloca en la agenda un

conflicto decisivo en el que están involucradas todas las fuerzas sociales, políticas y militares en juego (*C 6, §138, 105-106*).

LELIO LA PORTA

**Molecular**

El concepto de «molecular» connota el proceso reflexivo y autorreflexivo de las *Cartas de la cárcel* y de los *Cuadernos*: es una metáfora del método gramsciano, de la traducibilidad entre el método del conocimiento y el método de la transformación. Gramsci representa el proceso de conocimiento-transformación en su historicidad absoluta: lo «molecular» indica la cualidad histórico-material del proceso dialéctico y la cualidad histórica de la materia, también ella entregada a la absoluta historicidad y sustraída a toda forma de determinismo (biologicista o causal). Es la historia como proceso orgánico, produciéndose molecularmente, lo que Gramsci considera inexplicable mediante causalismos "simplificadores" que ocultan la complejidad y la materialidad de la transformación. Lo molecular, por lo tanto, como unidad más pequeña del proceso, que parece capaz de comprender a objeto y sujeto en un «historicismo absoluto», llega a ser la metáfora de un método histórico de conocimiento y de una teoría de la transformación individual y colectiva que, lejos de todo "reformismo", así como de todo determinismo catastrofista, se interroga sobre los procesos de formación de la personalidad, de construcción de la voluntad colectiva y del consenso, de producción de subjetividad y de acumulación de contradicciones, sobre la constitución material de la *antítesis*: gracias a la tensión entre el capitalismo como *continua crisis* y la antítesis como *continua crítica* puede producirse molecularmente una transformación que pase de cuantitativa a cualitativa. No por casualidad «molecular» aparece en los *Cuadernos* con y sin comillas. No es, por lo tanto, solo una metáfora.

La pregunta «cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura» (*C 11, §22, 281*) abre el campo al problema molecular, es decir procesual, histórico-material, de la constitución política de la subjetividad: un terreno de investigación colocado sobre un plano de radical inmanencia, o sea, planteado en clave antisubjetivista y antideterminista. Resulta evidente el alcance «gnoseológico y político» (*Voza, 2008, 15)* del concepto de lo molecular si se declina el problema político de la constitución de la subjetividad en el proceso, individual y colectivo, de «comprensión crítica de sí mismos» (*C 11, §12, 253*) como progresiva adquisición de autoconciencia. La comprensión crítica es

conocimiento que transforma, *eficaz* históricamente, materialmente, molecularmente. Molecular es la crítica como proceso inmanente, metamorfosis (y retroalimentación recíproca) de lo sensible y de lo consciente, de lo voluntario y de lo involuntario, del objeto y del sujeto.

El concepto de lo molecular es, por lo tanto, la clave de la conexión entre los elementos para una teoría materialista de la personalidad y el problema de la constitución del sujeto político. En primer lugar, en las formas de una sustracción radical de lo material-corpóreo a la meta-historicidad de la naturaleza. Gramsci conecta la dimensión histórica y orgánica de la materia, habla explícitamente, contra toda aplicación rígida de las «ciencias naturales y experimentales» a los «hechos psíquicos», de «memoria de la materia orgánica»: «yo creo que se atribuye al atavismo y a la "mente" muchísimo de lo que es meramente histórico» (*LC 546* a Tania, 7 de marzo de 1932). Es el *nexo cuerpo-mente* en su historicidad y, por lo tanto, en sus posibilidades de transformación, que se condensan en lo molecular, lo que lo convierte, precisamente, en el concepto fundacional de una teoría materialista de la formación de la personalidad, de una concepción radicalmente inmanente del proceso de subjetivación.

En la reflexión gramsciana la formación de lo «individual no es lo residual de un análisis social» (*Ragazzini 2002, 24*): es un nodo, el de las transformaciones moleculares de la personalidad, que Gramsci desarrolla, en primer lugar, auto-reflexivamente, a partir de la observación de la propia "existencia molecular" (*LC 8*, a Tatiana, 9 de diciembre de 1926) y de la propia "resistencia molecular" en su vida de detenido. Ya en 1928 aflora en el prisionero el «miedo de ser dominado por la rutina carcelaria»; Gramsci observa las «deformaciones psíquicas» sufridas por los otros detenidos: también ellos han «pensado […] no dejarse dominar y, en cambio, sin siquiera darse cuenta de ello, en tanto que el proceso es lento y molecular, se encuentran hoy cambiados y no lo saben, no pueden juzgarlo, porque han cambiado por completo. Claramente yo resistiré» (*LC 222-223*, a Giulia, 19 de noviembre de 1928). Él narra la tensión molecular entre la exposición del elemento corpóreo-sintiente y la resistencia, o tensión constructiva, del elemento consciente voluntario, que observa pero está expuesto a un proceso de transformación molecular que puede conducir a la pérdida de la conciencia.

Es un problema que volverá más dramáticamente, con menos certezas sobre las propias capacidades de resistencia, en 1933 y en

los *Cuadernos*, en las *Notas autobiográficas*, en las *Cartas*. Gramsci se narra a través de la historia de un grupo de náufragos que, tras haber sufrido «un proceso de transformación "molecular" rápido, en el cual las personas de antes ya no son las personas de después», se convierten en caníbales: «un cambio similar me está sucediendo a mí (canibalismo aparte). Lo más grave es que en estos casos la personalidad se desdobla: una parte observa el proceso, la otra parte lo sufre; pero la parte observadora (mientras esta parte existe significa que hay un autocontrol y la posibilidad de recuperarse) siente la precariedad de la propia posición, es decir, prevé que llegará un punto en el cual su función desaparecerá, esto es, ya no habrá autocontrol sino que la entera personalidad será engullida por un nuevo "individuo" con impulsos, iniciativas, modos de pensar diferentes de aquellos precedentes. Pues bien, yo me encuentro en esta situación. No sé qué podrá permanecer de mí después del fin del proceso de mutación que siento en vías de desarrollo» *(LC 693*, a Tania, 6 de marzo de 1933). Por lo tanto, el proceso molecular de transformación de la personalidad es conjuntamente material y moral: «la noción de transformación o cambio "molecular" no es más que una metáfora materialista de un proceso moral» (*Gerratana 1997, 131*). En las *Notas autobiográficas* Gramsci habla de las «catástrofes del carácter», o sea de aquel «cambio progresivo de la personalidad moral que en cierto punto se transforma de cuantitativo en cualitativo» (*C 15, §9, 183-184*). Y, añade, «este hecho, de individual puede pasar a ser considerado colectivo» (*Ivi, 185*).

A través de la polaridad molecular-catastrófico Gramsci elabora su teoría de la transformación, relativa tanto a la personalidad como a la sociedad, aludiendo al carácter histórico-procesual del paso de la cantidad a la cualidad. Catastrófico puede ser también el resultado de un proceso de coerción destinado a la formación de un nuevo tipo humano: cuando «la coerción estatal sobre los individuos aumenta, aumenta la presión y el control de una parte sobre el todo y del todo sobre cada componente molecular suyo […] para muchos la cuestión sólo se resuelve de forma catastrófica, ya que determina desencadenamientos morbosos de pasionalidad reprimida» (*LC 545*, a Tania, 7 de marzo de 1932). Es lo que puede ocurrir, por ejemplo, en el conflicto entre animalidad e industrialismo en la construcción de un nuevo tipo humano adaptado a la fábrica fordista. Es decir, Gramsci «anclando sobre bases materialistas la descomposición de la personalidad psíquica, a la cual había

llegado la investigación psicoanalítica, […] teoriza explícitamente la centralidad de las instituciones sociales […] en el proceso de formación del "sujeto"» (*Cavallaro 2001, 60*).

También el proceso educativo debe contribuir al proceso "unidireccional" de desarrollo de un nuevo tipo humano: Gramsci recuerda así a Giulia que «es un elemento del Estado y tiene el deber, como tal, de representar y ejercitar el poder de coerción, en determinadas esferas, para modificar molecularmente la sociedad y especialmente para preparar a la generación naciente para la nueva vida […] y el esfuerzo molecular no puede teóricamente ser distinto al esfuerzo concentrado y universalizado» (*LC 438-439*, a Giulia, 27 de julio de 1931).

Se plantea por lo tanto el problema político de la autobiografía como tensión entre construcción consciente y exposición de lo sensible, como proceso de autoeducación que conjuga formación molecular de la personalidad y responsabilidad moral: como sentido de responsabilidad de una «conciencia continuamente presente» con respecto a «todas las moléculas que componen al hombre entero» (*Debenedetti 1972, 17*). La autobiografía, entonces, como documento del carácter molecular del proceso histórico: «documento de cómo se ha preparado el cambio "molecularmente", hasta que ha explotado en la transformación» (*C 14, §64, 152*). El proceso de comprensión crítica de sí mismo es por lo tanto construcción molecular del proceso histórico y comprensión de la propia función en tal proceso. El proceso histórico-dialéctico se *construye a través* de los procesos dialécticos intrapsíquicos, como «lucha de "hegemonías"» en la «conciencia contradictoria» del «hombre activo de masa» (*C 11, §12, 252-253*), y se comprende solo mediante el conocimiento «de la vida de Pedro, de Pablo, de Juan, de personas reales particulares, sin entender las cuales no se puede ni siquiera entender lo que es universalizado y generalizado» (*LC 222*, a Giulia, 19 de noviembre de 1928). Es el método filológico aprendido durante la "formación universitaria" en la escuela de Bartoli, que Gramsci amplia desde la comprensión de los procesos históricos de transformación lingüística (sobre cuyo carácter molecular se detiene en repetidas ocasiones en los *Cuadernos*) a aquellos históricos *tout court*: una "filología viviente", hecha de "sentir" y "comprender". Es la posibilidad de sentir y, por lo tanto, de comprender que Gramsci siente impedida por la condición carcelaria: «me falta precisamente la sensación molecular: ¿cómo podría, siquiera sumariamente, per-

cibir la vida del todo complejo?» (*Ibid.*).

Gramsci pretende, entonces, investigar los procesos de «formación de las voluntades colectivas», «estudiarse en concreto la formación de un movimiento histórico colectivo, analizándolo en todas sus fases moleculares», a partir de la especificidad de los procesos de formación del consenso, de transformación del sentido común en las sociedades contemporáneas. «Es el problema que modernamente se expresa en términos de partido» como forma de organización y construcción de la voluntad colectiva: «se trata de un proceso molecular, minuciosísimo, de análisis extremo, capilar, cuya documentación está constituida por una cantidad infinita de libros, de opúsculos, de artículos de revistas y periódicos, de conversaciones y debates […] que en su conjunto gigantesco representan este trabajo del que nace una voluntad colectiva» (*C 8, §195, 314-315*). Al mismo tiempo, el proceso de organización de la voluntad colectiva se modifica, se acelera por la forma-partido misma, además de por los procesos de modificación: «después de la formación del régimen de partidos, fase histórica vinculada a la estandarización de grandes masas de población (comunicaciones, periódicos, grandes ciudades, etc.) los procesos moleculares se producen más rápidamente que en el pasado». Y, señala Gramsci, «lo que importa es la crítica» (*Ivi, 314*), la capacidad de disgregar la voluntad colectiva precedente puesta en acto por los representantes de la nueva fase histórica. Si la realización histórica de la filosofía de la praxis se traduce en la formación de un nuevo sentido común, en una reforma intelectual y moral, es evidente que «el proceso actual de formación molecular de una nueva civilización puede ser parangonado con el movimiento de la Reforma» (*C 7, §44, 179*).

Gramsci incluso articula a lo largo de la polaridad molecular-catastrófico la historicidad de los procesos de transformación, rechazando toda acepción determinista de la catástrofe. Él interpreta históricamente, en la producción de procesos moleculares contrastantes, la relación entre la ley «de la plusvalía relativa que determina la expansión molecular del sistema de fábrica y el propio desarrollo del modo de producción capitalista» y la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia como «aspecto contradictorio» de la primera. Por lo tanto, historiza, es decir, traduce en su molecularidad, la tendencia catastrófica, el paso de la cantidad a la cualidad: «El significado de "tendencial" parece, por lo tanto, tener que ser de carácter "histórico" real y no metodológico: el tér-

mino sirve precisamente para indicar este proceso dialéctico por el que el impulso molecular progresivo conduce a un resultado tendencialmente catastrófico en el conjunto social, resultado del que parten otros impulsos individuales progresivos en un proceso de continua superación que sin embargo no puede preverse infinito, aunque se disgrega en un número muy grande de fases intermedias de diversa medida e importancia» (*C 10, §36, 172*). «Nada de automático y mucho menos de inminente», dirá Gramsci a propósito del fin del capitalismo (*Ibid.*). Él piensa en la revolución en Occidente como en una "revolución molecular" (guerra de posiciones) sobre la base de una lectura del capitalismo como «"crisis continua"» (*C 15, §5, 179*) y del carácter complejo de la sociedad civil contemporánea en los Estados más avanzados; piensa en la construcción de la subjetividad de las formas complejas de la hegemonía y del consenso, precisamente, como continua crítica. Es decir, se trata de construir molecularmente una «anti-revolución pasiva» (*Buci-Glucksmann, cit.* en *Modonesi, 2022, 116*), la antítesis es aquella revolución a su vez molecular que, en última instancia, es la historia capitalista de las sociedades modernas. De aquí el análisis de las peculiares y complejas formas de la hegemonía puestas en juego bajo la forma de «revolución pasiva», entendida como criterio interpretativo traducible en diferentes determinaciones históricas: «Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el Risorgimento italiano) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones» (*C 15, §11, 188*). Un criterio que Gramsci aplica, en primer lugar, en la historia del *Risorgimento* italiano y pone en relación dinámica con aquella guerra de posiciones interpretada por el cavourismo, con la «hegemonía intelectual, moral y política» (*C 19, §24, 388*) llevada a cabo por los moderados: «los moderados ejercían una poderosa atracción, de modo "espontáneo", sobre toda la masa de intelectuales de todo grado existentes en la península en estado "difuso", "molecular"» (*Ibid.*), a través de «formas y con medios que se pueden llamar "liberales", o sea a través de la iniciativa individual, "molecular", "privada"» (*Ibid.*). A la luz de esta conciencia hegemónica puesta en juego por los moderados, entonces, Gramsci define «el llamado "transformismo"» como «la expresión parlamentaria del hecho de que el Partido de Acción fue incorporado molecularmente por

los moderados» (*C 19, §26, 412*). Gramsci se pregunta si también la forma contemporánea del desarrollo capitalista, es decir, aquel proceso de reestructuración y superación capitalista de la crisis que es el americanismo, no será legible, es decir, traducible, en los términos de una revolución pasiva: la «cuestión de si el americanismo puede constituir una "época" histórica, es decir, si puede determinar un desarrollo gradual del tipo, en otro lugar examinado, de las "revoluciones pasivas" propias del siglo pasado o si por el contrario representa solamente la acumulación molecular de elementos destinados a producir una "explosión", o sea una transformación de tipo francés» (*C 22, §1, 61*).

Sin embargo, Gramsci se interroga sobre todo sobre las formas *antipasivas* de la revolución molecular en las sociedades contemporáneas; sobre el problema de las formas de la hegemonía, de la construcción del consenso, de la relación entre dirigentes y dirigidos, y es también el tema de la relación entre hegemonía y democracia, o sea de la «dinámica expansiva de la ciudadanía» (*Burgio, 2007, 7*): «entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente» (*C 8, §191, 313*). Y es el tema de la hegemonía que se traduce en el mundo moderno también en la relación entre partido y Estado integral, o sea, del Estado que se hace concepción del mundo: «El desarrollo del partido en Estado reacciona sobre el partido y exige de él una continua reorganización y desarrollo, así como el desarrollo del partido y del Estado en concepción del mundo, o sea en transformación total y molecular (individual) de los modos de pensar y de operar, reacciona sobre el Estado y sobre el partido, obligándolos a reorganizarse continuamente y planteándoles problemas nuevos y originales que resolver» (*C 17, §51, 333*).

ELEONORA FORENZA

**Multitud, multitudes**

En los *Cuadernos* el lema aparece principalmente relacionado con el nexo político filosofía-sentido común, en clave no sociológica sino política, o sea, "antipasiva": «la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, o sea a destruir las leyes de los grandes números; ¿cómo puede entonces

considerarse ésta una ley sociológica?» (*C 11, §25, 288*). Debe considerarse, por tanto, no como objeto sociológico, sino en relación con el problema político de constitución de la subjetividad.

Para Gramsci la filosofía de la praxis no puede asumirse más que, en primer lugar, como crítica del «sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes que se trata de hacer homogéneas ideológicamente» (*C 11, §13, 262*); como crítica, por tanto, de la «"filosofía de la época"», del «conjunto de sentimientos [y de concepciones del mundo]» predominante «en la multitud "silenciosa"» y comprobable, por ejemplo, en la literatura comercial (*C 5, §54, 286*). Gramsci establece una analogía y una conexión entre el carácter disperso del sentido común de las multitudes y el de la conciencia del hombre activo de la masa. El sentido común es de hecho, históricamente, «una concepción (incluso en los cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente, correspondiente a la posición social y cultural de las multitudes de las que aquél es la filosofía» (*C 11, §13, 261*). La filosofía de la praxis debe concebirse entonces como desarrollo, homogeneización de la «conciencia contradictoria» del «hombre activo de masas» que «actúa prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de este su actuar» como «progresiva autoconciencia», de «ser parte de una determinada fuerza hegemónica» como «comprensión crítica de sí mismos» (*C 11, §12, 252-253*). La filosofía de la praxis, entonces, debe ser la *comprensión crítica* de la filosofía de las multitudes para devenir *nuevo sentido común de la masa*, y no puede oponerse a «los sentimientos "espontáneos" de las masas», puesto que incluso por eso mismo el arraigo y la conexión de una concepción del mundo con el elemento espontáneo de las multitudes indican la carencia de arbitrariedad y la racionalidad histórica de una «política de masa» (*C 3, §48, 53*). Como la espontaneidad, incluso la dispersión de una concepción del mundo en las multitudes indica racionalidad y necesidad histórica, se precisa, asimismo, pensar en la filosofía de la praxis como «una filosofía que teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común» (*C 11, §12, 251*). Con ese propósito Gramsci polemiza, en la nota sobre *El número y la cualidad en los regímenes representativos*, con las críticas de matriz oligárquica al parlamentarismo: el voto (el número) mide la «racionalidad o historicidad o funcionalidad concretas» de las opiniones de las «minorías activas»; si, sin embargo, en los re-

gímenes de «democracia formal», «la racionalidad historicista del consenso numérico es sistemáticamente falsificada por la influencia de la riqueza», en «otros regímenes» – en la democracia conciliar – el «consenso se supone permanentemente activo» y las elecciones son asimilables a formas de «*self-government*», en las cuales el voto de las «multitudes» compuesto no por «ciudadanos amorfos», sino por «elementos productivos» cobra todavía una mayor importancia (*C 13, §30, 70-71*).

Gramsci desarrolla la reflexión sobre las multitudes en polémica con la sociología positivista y en un constructivo enfrentamiento al elitismo italiano, al articular el nudo político de la formación de las voluntades colectivas con los procesos de estandarización en las sociedades contemporáneas. En la nota *El hombre-individuo y el hombre-masa*, Gramsci reflexiona sobre los rasgos de individualismo «exacerbado» que pueden encontrarse en aquellas «multitudes casuales, agrupadas "como una multitud durante un aguacero bajo un cobertizo"». De todos modos, Gramsci critica como «pseudocientífica» y «ligada a la sociología positivista» una interpretación de la «"psicología de masas"», o sea, de las «multitudes casuales», en términos puramente regresivos. La «cantidad» puede, asimismo, en la construcción de las decisiones colectivas, devenir «cualidad». Si en el pasado, como sostuvo Michels, la voluntad colectiva se formaba cuando había una dirección carismática, en la contemporaneidad la tendencia al conformismo se conecta a los procesos de estandarización sobre la base económica: «el hombre-colectivo actual se forma esencialmente, por el contrario, de abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción» (*C 7, §12, 153-154*). Si en la contemporaneidad la formación de las voluntades colectivas es un proceso que va de lo bajo a lo alto, es impensable, precisamente, una oposición, o una diferencia cualitativa, entre la filosofía de la praxis y la filosofía de las multitudes: la primera es potencialmente hegemónica (históricamente racional) en cuanto al desarrollo crítico de la autoconciencia teórica de una función productiva.

Si la política acordada como salida de las multitudes de la pasividad implica la imposibilidad de extender la ley estadística a la ciencia política, «otro elemento que en el arte político conduce al trastocamiento de los viejos esquemas naturalistas es la colocación, en la función directiva, de organismos colectivos (los partidos) en sustitución de los individuos independientes, de los jefes individuales (o carismáticos,

como dice Michels)» (*C 11, §25, 288*). Gramsci se refiere aquí al papel desempeñado por los partidos de masas, en condiciones de hacer conscientes y críticos los procesos de «estandarización de los sentimientos populares» ocurridos sobre base económica: «El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya por parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea por vía racional e intelectual [...] sino que se produce por parte del organismo colectivo por "com-participación activa y consciente", por "con-pasión", por experiencia de los detalles inmediatos, por un sistema que podría llamarse de "filología viviente". Así se forma un vínculo estrecho entre la gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, se puede mover como un "hombre-colectivo"» (*Ibid.*).

Es por tanto el nudo de la formación de la voluntad colectiva en las sociedades contemporáneas – en la conexión entre producción de un nuevo conformismo y de un nuevo sentido común, procesos de estandarización sobre base económica y papel de los partidos – lo que incita a Gramsci a articular el nexo espontaneidad-dirección consciente no solo en los términos de una conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación, es decir, como comprensión crítica de los sentimientos de las multitudes), sino también como función del Estado: «"Estado" significa especialmente dirección consciente de las grandes multitudes nacionales; es por lo tanto necesario un "contacto" sentimental e ideológico con tales multitudes y, en cierta medida, simpatía y comprensión de sus necesidades y de sus exigencias» (*C 23, §8, 109*); conexión sentimental con «las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad» presentes «en cada sacudida radical de las multitudes» (*C 11, §62, 334*).

El nexo entre formación de la voluntad colectiva y proceso de estandarización en la contemporaneidad parece poder traducirse, entonces, en el tema de la transformación de las multitudes en masas (también en las oscilaciones y superposiciones entre los dos conceptos, parece poderse identificar una distinción dominante) como progresiva concientización. Un proceso de lo bajo a lo alto, necesitado de la dirección consciente de la minoría organizada: «No se comprende que en toda situación política la parte activa es siempre una minoría, y que si ésta, cuando es seguida por las multitudes, no organiza establemente este seguimiento, y es dispersada, por una ocasión cualquiera propicia a la minoría contraria, todo el aparato se desbarata y se forma uno nue-

vo, en el que las viejas multitudes no cuentan para nada y ya no pueden moverse ni operar. Lo que se llamaba "masa" ha sido pulverizado en muchos átomos sin voluntad ni orientación y una nueva "masa" se forma, aunque de volumen inferior a la primera, pero más compacta y resistente, cuya función es de impedir que la primitiva masa se rehaga y se vuelva eficiente» (*C 15, §35, 205*).

ELEONORA FORENZA

# N

**Nación**

La reflexión sobre la nación – sobre su estructura y su función – se entrelaza en Gramsci desde los escritos de Turín, por un lado, con el análisis del despliegue de las fuerzas burguesas en Italia y comparativamente en otros países y, por el otro, con la lógica del poder internacional propio de los Estados, con las relativas reflexiones internas y externas (imperialismo y guerra). Sin embargo, Gramsci nunca entiende a la nación como un organismo puramente político (y menos aún como "espiritual", según el significado liberal): de hecho, la base de estos análisis es la exploración de la trama, contradictoria pero funcional, entre la forma moderna de organismo político, el Estado-nación, un organismo estable y exclusivo, y la perspectiva móvil e inclusiva, en el límite "mundial", del mercado capitalista. Estos análisis de vez en vez políticos y económicos se convierten en un enfoque unitario, que es la estrategia de la revolución italiana, es decir, la evaluación de cómo la acción política organizada de la clase trabajadora puede intervenir en la historia de Italia como factor de resolución de todas sus contradicciones y de su condensación en la disposición autoritaria del fascismo.

Este esquema se aplica a todos los escritos de Gramsci hasta los *Cuadernos*: con el tiempo la profundización analítica y los elementos del problema varían, pero el centro sigue siendo el mismo. Así, en agosto de 1919 Gramsci escribe que la «comunidad» está representada por la «nación para los propietarios» y la «clase para los proletarios» (*Trabajadores y campesinos*, en *ON 156*), indicando en esta alternativa la funcionalidad política respectiva de estas formas, basadas en la posición so-

cial de las diferentes fuerzas. En la *Tesis de Lyon* (enero de 1926) leemos: «Como toda la economía no controla [...] la clase industrial no puede organizar a toda la sociedad y al Estado por sí misma. La construcción de un Estado nación fue posible sólo por la explotación de factores de la política internacional (el llamado Risorgimento). Para fortalecerlo y defenderlo, es necesario un compromiso con las clases sobre las cuales la industria ejerce una hegemonía limitada, particularmente la agraria y la pequeña burguesía. De ahí una heterogeneidad y una debilidad de toda la estructura social y del Estado, que es su expresión» (*CPC 491*). Aquí se produce un juicio sobre el *Risorgimento* como reflejo "diplomático" de una dinámica internacional en el retorno de la fragilidad de la organización nacional del Estado italiano al compromiso y la naturaleza parcial de la hegemonía industrial-burguesa, con una clara referencia a la relación no resuelta entre el Norte y el Sur, entre la ciudad y el campo. En el texto citado de 1919 Gramsci opone la nación a la clase; en los *Cuadernos*, a la luz de los desarrollos en la teoría de la hegemonía, distingue a la "nación" de la "nación-pueblo" con la misma función («nación-pueblo y nación-retórica, podría decirse que son las dos tendencias»: *C 3, §82, 81*). La naturaleza constitutivamente ambivalente de la nación se asume conscientemente y se hace propia desde la perspectiva comunista. De hecho, incluso el pueblo-nación indica un proyecto político, una proyección ideológica y no una entidad verificable sociológicamente (como es la clase). A diferencia de la clase, el pueblo-nación, tomado como base para la política del proletariado, no tiene una identidad social precisa: designa la construcción de una hegemonía y, por lo tanto, deja abierta la pregunta sobre su grado de "totalitariedad".

En el análisis histórico de los *Cuadernos*, los dos extremos – nación y pueblo-nación – están fijados en el *Risorgimento* italiano y en la Revolución francesa, más generalmente en la historia de Italia y Francia, caracterizados respectivamente por la «función internacional o cosmopolita» de los «intelectuales que es causa y efecto del estado de disgregación en que permaneció la península desde la caída del Imperio romano hasta 1870» y desde el «desarrollo armónico de todas las energías nacionales y especialmente de las categorías intelectuales» (*C 4, §49, 191*); así que «cuando en 1789 un nuevo agrupamiento social aflora políticamente a la historia, éste está completamente equipado por todas sus funciones sociales y de ahí la lucha por el dominio total de la nación, sin llegar a compro-

misos esenciales con las viejas clases, incluso subordinándoselas» (*Ibid.*). No casualmente, Gramsci continúa analizando el caso de Rusia-URSS: «En Rusia [...] en el período histórico más moderno [...] una élite de gente entre la más activa, emprendedora y disciplinada emigra al extranjero, asimila la cultura de los países más avanzados de Occidente, sin por ello perder las características más esenciales de su propia nacionalidad, esto es, sin romper los lazos sentimentales e históricos con su propio pueblo y así hecho su aprendizaje intelectual regresa a su país, obligando al pueblo a un forzado despertar» (*Ivi, 191-192*). Es decir, el bolchevismo es visto como la formación exitosa de un movimiento "pueblo-nación", de manera similar al trabajo de la burguesía en la historia francesa.

La nación siempre realiza una función hegemónica, por un lado (internamente) en las relaciones entre las clases sociales, por el otro (externamente) en las relaciones entre los Estados. En *las Tesis de Lyon*, las razones de la debilidad del capitalismo italiano se identifican con el hecho de que «sus posibilidades de desarrollo son limitadas y debido a la situación geográfica y la falta de materias primas» (*CCP 491*). La fragilidad del compromiso burgués es una consecuencia de estos datos estructurales. En los *Cuadernos*, por otro lado, la forma específica en que los dos lados de la nación (nacional e internacional) se integran y organizan está determinada fundamentalmente desde adentro, es decir, por el grado de universalización de los intereses de la clase dominante y, por lo tanto, de la integración real de la población en la nación. Reflexionando sobre la noción pascoliana y nacionalista de Italia como una "nación proletaria", Gramsci observa que «la pobreza de un país es relativa y que es la "industria" del hombre – clase dirigente – la que logra dar a una nación una posición en el mundo y en la división internacional del trabajo; la emigración es una consecuencia de la incapacidad de la clase dirigente para dar trabajo a la población y no de la pobreza nacional» (*C 2, §51, 248*). En un texto posterior leemos: «Toda la actividad económica de un país puede ser juzgada sólo en relación con el mercado internacional, "existe" y debe valorarse en cuanto que está inserta en una unidad internacional [...] Todo el conjunto económico nacional se proyecta en el excedente que es exportado a cambio de una correspondiente importación, y si en el conjunto económico nacional cualquier mercancía o servicio cuesta demasiado, es producida de forma antieconómica, esta pérdida se refleja en el excedente exportado, se convierte en

[...] una pérdida neta del país, en comparación con el extranjero, en la valoración de su estatura relativa y absoluta en el mundo económico internacional» (*C 9, §32, 28-29*). Y se concluye que en este caso «las clases que en el interior se benefician de tales sacrificios, no son la "nación" sino que representan una explotación ejercida por "extranjeros" sobre fuerzas realmente nacionales, etcétera» (*Ivi, 29*). Y de un modo más general: «¿Las relaciones internacionales preceden o siguen a las relaciones sociales fundamentales? Siguen, indudablemente. Toda innovación orgánica en la estructura modifica orgánicamente las relaciones absolutas y relativas en el campo internacional a través de sus expresiones técnico-militares. Incluso la posición geográfica de un Estado nacional no precede, sino que sigue, a las innovaciones estructurales, aunque reaccionando sobre ellas en cierta medida» (*C 8, §37, 237*).

La relación entre el momento internacional y el nacional es decisiva para comprender el tipo de hegemonía que opera en diferentes contextos, tanto en el terreno de la división internacional del trabajo como en el de las relaciones de las fuerzas políticas y militares. En *C 4, §38* Gramsci esboza un patrón de relaciones de poder que se deben ver al mismo tiempo que nacionales e internacionales: «combinaciones originales e históricamente concretas» (*Ibid.*). El carácter original de las combinaciones reside en lo que, en realidad, no siempre se presenta como "nacional". Como se ve en *C 9, §32*, la brutal explotación interna funciona como un agente de potencias extranjeras; y, por otro lado, también «la proyección de la cuestión en el campo internacional» de la pobreza nacional puede ser «un medio para crearse una coartada frente a las grandes masas del país» y no enfrentar la verdadera cuestión "nacional", que consiste en el «cambio» de «relaciones internas» dominadas por el parasitismo de estratos sociales enteros (*C 9, §105, 78*). En estos casos, tenemos una debilidad internacional, que es utilizada como un elemento de hegemonía interna por una burguesía miope y ambiciosa: «cuanto más la vida económica inmediata de una nación está subordinada a las relaciones internacionales, tanto más un determinado partido representa esta situación y la explota para impedir el predominio de los partidos adversarios» (*C 8, §37, 237*; v. también *C 9, §99, 70*: «La personalidad nacional […] es una abstracción fuera del nexo internacional [...] La personalidad nacional expresa algo "distinto" del complejo internacional, por lo tanto, está vinculada a las relaciones internacionales»).

En esta dinámica, la formación de las clases intelectuales es decisiva. Gramsci también tiene en mente la oposición Italia-Francia: «El protagonista de la historia francesa ha venido a ser […] el pueblo-nación; por lo tanto un tipo de nacionalismo político y cultural que escapa a los límites de los partidos propiamente nacionalistas y que impregna toda la cultura, por lo tanto una dependencia y una vinculación estrecha entre pueblo-nación e intelectuales» (*C 3, §82, 80*; v. también *C 5, §126, 340*). Esta «sólida constitución intelectual explica la función intelectual de Francia en la segunda mitad del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, función internacional y cosmopolita de irradiación y de expansión de carácter imperialista orgánico» (*C 4, §49, 191*). De hecho, «la fuerza expansiva, la influencia histórica de una nación no puede ser medida por la intervención individual de personajes aislados, sino por el hecho de que estos individuos expresan consciente y orgánicamente un bloque social nacional» (*C 3, §118, 101*; v. también *C 3, §116, 100*). «Si no es así, debe hablarse sólo de fenómenos de un cierto alcance cultural pertenecientes a fenómenos históricos más complejos: como sucedió en Italia durante tantos siglos, ser el origen "territorial" de elementos dirigentes cosmopolitas y de seguir siéndolo en parte por el hecho de que la alta jerarquía católica es en gran parte italiana. Históricamente esta función internacional ha sido causa de la debilidad nacional y estatal» (*C 3, §118, 101-102*). La cultura italiana ha sido capaz de responder a esta debilidad solo cultivando «el prejuicio de que Italia siempre ha sido una nación» (*C 3, §82, 80*), «pero [...] sofocada por fuerzas extrañas» (*C 6, §78, 61*). Este enfoque antihistórico es, en el mejor de los casos, una expresión de «ideologías» que «han tenido un papel notable como terreno de organización política y cultural» (*Ivi, 61-62*), pero que, precisamente porque no comprenden los términos reales del problema, tienen la intención para convertirse en un nacionalismo hecho solo de libros (*C 6, §61, 49*) y palabras: una unidad nacional que consiste «en la unidad de la lengua» y no también en la «moral» (*C 3, §63, 64*), en continuidad con la clase intelectual, no con la nación-pueblo. Incluso una obra de «inspiración "política"» como los *Sepulcros* «vio en los monumentos un motivo de exaltación de las glorias nacionales», por lo tanto, identifica la nación con «el conjunto de cosas materiales que recuerdan el pasado» y no con «el pueblo» (*C 5, §32, 272*).

El *Risorgimento* se arraiga en esta condición de postración debido al dominio de las relaciones in-

ternacionales y solo puede entenderse analizando dinámicamente la conexión entre «elementos [...] negativos [(pasivos)] y positivos [(activos)], nacionales e internacionales» (*C 6, §78, 62*). Es necesario comprender toda la diferencia, en este terreno, entre Francia e Italia: «Desde hacía muchos siglos, Francia era una nación hegemónica: su autonomía internacional era muy amplia. Para Italia nada de parecido: no tenía ninguna autonomía internacional» (*C 6, §89, 77*). De ahí que la necesidad de «que la diplomacia fuese concretamente superior a la política creativa, fuese la "única política creativa". El problema no era el de crear una nación que tuviese la primacía en Europa y en el mundo, o un Estado unitario que arrancase a Francia la iniciativa civil, sino el de remendar un Estado unitario, por lo menos. Los grandes programas de Gioberti y de Mazzini debían ceder al realismo político y al empirismo de Cavour. Esta falta de "autonomía internacional" es la razón que explica gran parte de la historia italiana y no solo de las clases burguesas. Se explica también así el por qué de muchas victorias diplomáticas italianas, no obstante la relativa debilidad político-militar: no es la diplomacia italiana la que vence como tal, sino que se trata de una habilidad para saber sacar partido del equilibrio de las fuerzas internacionales: es una habilidad subalterna, pero fructuosa» (*Ibid.*; v. también *C 9, §99, 70-71*). Hubiera sido posible revertir esta lógica diplomática subordinada, solo constituyendo la hegemonía nacional en diferentes bases. En este punto, Gramsci es claro desde el comienzo de los *Cuadernos*: dada la diferente posición social de las fuerzas urbanas del Norte y del Sur, una unidad nacional sólida podría haberse creado solo gracias a una «vinculación entre fuerzas urbanas del Norte y del Sur» (*C 1, §43, 105*) que ayudaría a estos últimos a emanciparse de la influencia rural. En cambio, procedieron desde arriba, de manera "diplomática", y prevaleció el partido de los moderados; «que además este partido representase a la nación, aunque solo fuese en el sentido de la más amplia extensión de la comunidad de intereses de la burguesía con otras clases, es otra cuestión» (*C 1, §44, 120*).

Frente a esto, el movimiento comunista debe ser capaz de resolver juntos los problemas nacionales e internacionales de Italia, representando la mayor comunidad de intereses de la población y, al fundar sólidamente la hegemonía interna, emancipar a Italia de la condición de debilidad internacional crónica. Ya en 1919 Gramsci escribe: «Hoy la clase "nacional" es el proletariado, es la multitud de obreros y campesinos italia-

nos, que no pueden permitir la desintegración de la nación, porque la unidad del Estado es la forma del organismo de producción e intercambio construido por la mano de obra italiana» (*La semana política*, 4 de octubre de 1919, en *ON 233*). Y en los *Cuadernos*, volviendo al tema (y enriqueciéndolo): «La expansión moderna es de origen capitalista-financiero. El elemento "hombre", en el presente italiano, o es hombre-capital o es hombre-trabajo. La expansión italiana es la del hombre-trabajo, no la del hombre-capital. [...] El cosmopolitismo italiano no puede dejar de convertirse en internacionalismo. No el ciudadano del mundo, en cuanto civis romanus o católico, sino en cuanto trabajador y productor de civilización. Por eso se puede sostener que la tradición italiana se continúa dialécticamente en el pueblo trabajador y en sus intelectuales, no en el ciudadano tradicional y en el intelectual tradicional. El pueblo italiano es aquel que "nacionalmente" está más interesado en el internacionalismo. [...] Colaborar para reconstruir el mundo económicamente de modo unitario está en la tradición de la historia italiana y del pueblo italiano, no para dominarlo y apropiarse de los frutos del trabajo ajeno, sino para existir o desarrollarse [...] La misión de civilización del pueblo italiano está en la reanudación del cosmopolitismo romano y medieval, pero en su forma más moderna y avanzada. Así sea nación proletaria; proletaria como nación porque ha sido el ejército de reserva de capitalismos extranjeros [...] Precisamente por eso debe insertarse en el frente moderno de lucha para reorganizar el mundo incluso no italiano, que ha contribuido a crear con su trabajo» (*C 9, §127, 98-99*).

Esta conversión neocosmopolita de la «nación proletaria» se basa enteramente en la premisa de que la expansión hoy es económica y ya no solo cultural. La bisecular hegemonía francesa se había basado en la hegemonía cultural, pero es imposible en un «mundo [...] unificado en su estructura económico-social» (*C 9, §132, 100*). Esta unidad económica ya real es la premisa de una iniciativa italiana de neocosmopolitismo que, gracias a la tradición de la «nación proletaria», convierte esa unidad económica en una nueva forma política supranacional.

FABIO FROSINI

**Nacional-popular**

Las primeras apariciones del lema en los *Cuadernos* surgen como directa expansión adjetiva de la expresión «pueblo-nación». La combinación de los dos adjetivos representa una «antítesis estratégica en la batalla contra la perversión histórica de los

conceptos de "nación" y de "pueblo"» (*Sanguineti 1987, XXIII*), es decir, contra los mitos retóricos que ellos, considerados separadamente, representan. «Observar el hecho de que en muchas lenguas "nacional" y "popular" son casi sinónimos (en ruso, en alemán "volkisch" tiene casi un significado [todavía] más íntimo, de raza, en las lenguas eslavas en general; en francés tiene el mismo significado, pero ya más elaborado políticamente, esto es, ligado al concepto de "soberanía"; soberanía nacional y soberanía popular tienen valor igual o lo han tenido)» (*C 3, §63, 63-6*). «En Italia el término "nacional" tiene un significado muy restringido ideológicamente y en todo caso no coincide con "popular", porque en Italia los intelectuales están lejos del pueblo, o sea de la "nación", y por el contrario están vinculados a una tradición de casta, que nunca ha sido rota por un fuerte movimiento político popular o nacional desde abajo» (*C 21, §5, 42*). "Popular-nacional" es, por tanto, el carácter ausente de la cultura y la literatura italiana debido al desapego entre intelectuales tradicionales y masas populares que ha caracterizado la historia de Italia. Para Gramsci, la literatura italiana es en gran parte el fruto de una incapacidad sustancial de los intelectuales para convertirse en portadores de las demandas populares y de su alejamiento de ellas: si en otras naciones, como Francia, la literatura ha sido capaz de expresar un alto grado de identificación nacional, patrimonio de todos los estratos de la población, esto se debió esencialmente a la capacidad de los intelectuales y el pueblo de sentirse partícipes de un proceso común, dentro del cual era posible madurar al mismo tiempo el espíritu nacional y la pertenencia de clase.

El tema de la difusión de la literatura popular y por entregas extranjera en Italia y la falta de una literatura popular italiana preocupa particularmente a Gramsci, que a lo largo de todo su trabajo carcelario reflexiona sobre el asunto, presentando con frecuencia en los *Cuadernos* ejemplos del alejamiento de los intelectuales en relación con la realidad del pueblo, incluso de aquellos autores que actualmente son considerados intérpretes de la misma. Pero si en la lista de temas principales compilada al comienzo del *Cuaderno 1* Gramsci no menciona directamente el problema de lo nacional-popular, en la reformulación de las prioridades que lleva a cabo en el *Cuaderno 8*, en el momento de comenzar a elaborar los "cuadernos especiales", la cuestión ha alcanzado tal autonomía conceptual con respecto al vínculo inicial con el tema del brescianismo, que resulta necesaria su inclusión ex-

plícita en la nueva lista: «Reacciones ante la ausencia de un carácter popular-nacional de la cultura en Italia: los futuristas» (*C 8, p. 213*). Más allá de las consideraciones gramscianas sobre el futurismo, es importante considerar dos datos: la estrecha conexión del argumento del cosmopolitismo, mencionado inmediatamente antes, y el uso de la doble expresión adjetival en el orden a menudo preferido por Gramsci en los usos literarios del lema. No obstante, en el *Cuaderno 21*, un "cuaderno especial" sobre literatura popular, Gramsci se decanta por una definición completa del "concepto de nacional-popular" (*C 21, §5, 40*), canonizando el orden invertido de los dos términos.

Gramsci intenta una búsqueda atormentada y poco fructífera, a lo largo de un arco temporal plurisecular de la tradición literaria nacional, de elementos, autores y movimientos literarios que se pueden comparar, al menos en parte, con los franceses, los cuales representan un auténtico punto de referencia para este aspecto del razonamiento. Sin embargo, a fin de cuentas, nacional-popular es un lema destinado a expresar una falta, una ausencia. El desapego entre escritores y pueblo comienza con la literatura misma y la atraviesa en algunos de sus momentos más importantes. El siglo XVI parece estar marcado por un «doble filón [...]: uno verdaderamente nacional-popular (en los dialectos, pero también en latín) vinculado a la novelística precedente, expresión de la burguesía, y el otro áulico, cortesano, anacional, que sin embargo es llevado en andas por los retóricos.» (*C 5, §104, 322*). Recuperando un discurso de Angelo Gatti, Gramsci señala que los libros como el *Galateo* florecen en Italia, mientras que faltan obras de moralistas del tipo francés, porque mientras el intelectual «italiano estudia cómo "dominar", cómo ser más fuerte, más hábil, más astuto; el francés cómo "dirigir" y por lo tanto cómo "comprender" para influir y obtener un "consenso espontáneo y activo"» (*C 15, §14, 191*). Las academias también responden a la misma lógica de castas; en Italia hay una «disgregación de los intelectuales en camarillas» (*C 8, §145, 290*) que en el fondo es causa y consecuencia de la disgregación de la «vida popular-nacional» (*Ibid.*). Los escritores mismos, además, son todos de origen no popular, y cuando ocasionalmente la clase popular forja alguno, es particularmente apreciado por su capacidad para elevarse y separarse del pueblo.

En la discusión gramsciana de los hechos literarios, el idealismo siempre está presente como un elemento de complicación. El resultado son las antinomias entre

«espíritus elegidos» y «nación» (*Ibid.*), entre «literatura artística» y «literatura popular», entre «bello» e «interesante» (*C 5, §54, 285-286*), que resultan a menudo identificadas nítidamente. En realidad, tanto en su abordaje de la investigación histórica del pasado como en su esperanza por el futuro, Gramsci no piensa en una literatura nacional-popular configurada como una vulgarización pedagógica o como una renuncia a la dimensión alta de la cultura (como en cambio apareció durante largas décadas en las cuales la expresión gramsciana fue conocida y difundida en una errónea versión de "nacional-popular"), y lo demuestra proponiendo a los clásicos griegos y a Shakespeare como ejemplos de autores nacionales-populares; pero al mismo tiempo, no logra establecer márgenes claros que evitasen que el plano estético, el histórico-crítico y el político se superpusieran a las respectivas categorías analíticas o definitorias que estas constituyen. No es casualidad que se mantenga alerta desde el primer momento, y que lo haga usando la primera persona, consciente de los riesgos que tal campo de investigación implicaría para un intelectual de su formación: «En mi análisis tendré que evitar parecer dominado por tendencias moralistas del tipo Tolstoi e incluso del tipo Shaw. Para mí se trata de una investigación de historia de la cultura, no de crítica artística, de ninguna forma indirectamente (demostrar que yo no exijo un contenido moral "extrínseco", sino que los autores examinados introducen un contenido moral extrínseco, o sea que hacen propaganda y no arte): establecer no el por qué un libro es "bello", sino por qué es "leído", es "popular", "buscado"» (*C 3, §151, 118*).

La ausencia de una literatura nacional-popular italiana da lugar a la circunstancia de que en Italia el pueblo «*sufre* la hegemonía intelectual y moral de los intelectuales extranjeros, que se siente más ligado a los intelectuales extranjeros que a los "paisanos", o sea que no existe en el país un bloque nacional intelectual y moral, ni jerárquico y mucho menos igualitario. [...] La cuestión debe extenderse a toda la cultura nacional-popular y no restringirse únicamente a la literatura narrativa: las mismas cosas deben decirse del teatro, de la literatura científica en general (ciencias de la naturaleza, historia, etcétera)» (*C 21, §5, 43*). Y, naturalmente, también del lenguaje, que si en Francia expresa una «concepción del mundo, como base elemental – popular-nacional – de la unidad de la civilización» (*C 3, §145, 115*), en Italia se estableció como una "problema" en términos unitarios, de la misma manera que la cuestión territorial,

e incluso un autor como Alessandro Manzoni ha caído en el error de no considerar que este enfoque no desde abajo habría hecho de la lengua nacional un hecho "externo" al pueblo-nación (*C 21, §5, 43*). La lengua, sin embargo, tiene una posición muy particular en relación con lo nacional-popular, porque la expresión verbal, en contraposición con los lenguajes (técnicos) de las artes diferentes a la literatura, como la música o la pintura, «tiene un carácter estrictamente nacional-popular cultural» (*C 9, §132, 101*). Gramsci retomará el argumento en algunas notas dispersas en varios cuadernos, principalmente el *Cuaderno 13* y el *Cuaderno 23*, atribuyéndole un estatus especial con respecto a la definición identitaria de una civilización, al reconocerla como un orden de auténtica grandeza cultural, por debajo del cual no existe realmente una "traducibilidad" recíproca con otras culturas.

La cualidad potencial reconocida a la cultura, de formar y expresar la madurez de una nación, su grado de progreso, pone en el centro el problema del *Risorgimento*, del papel de los intelectuales en este período, y la incompletud, incluso, del proceso en relación con su potencial. El ideal unitario se estaba construyendo retóricamente, «aunque hay que observar que en su época esta retórica tenía una eficacia práctica auténtica y por lo tanto era "realista"» (*C 8, §3, 215*). *Los Sepulcros* de Ugo Foscolo habían sido «la mayor "fuente" de la tradición cultural retórica que vio en los monumentos un motivo de exaltación de las glorias nacionales. La "nación" no es el pueblo, o el pasado que continúa en el "pueblo" sino que es por el contrario el conjunto de las cosas materiales que recuerdan el pasado» (*C 5, §32, 272*). Entendida de este modo, la construcción de la nación reproducía y coagulaba los límites que hasta ahora habían retrasado su realización con respecto a las otras naciones de Europa y se fundaba en la concreción de una «"biografía" nacional» (*C 19, §50, 435*) que durante siglos hizo coincidir el deseo de un Estado italiano con su existencia, a través de la mediación de los intelectuales. Si Gioberti y Mazzini representaban los dos polos de la visión de la unidad de Italia, Gioberti indudablemente ofrecía a los intelectuales una filosofía más concretamente nacional y capaz de dar nueva dignidad, también en el plano de las relaciones internacionales, al pensamiento italiano (*C 19, §27, 416-417*). Él mismo sintió también, aunque fuera vagamente, el concepto de lo «"popular-nacional" jacobino, de la hegemonía política, o sea de la alianza entre burgueses-intelectuales [ingenio] y el pueblo [...] en el Rinnovamento (Parte II. capítulo

"Degli scrittori") escribe: "...Una literatura no puede ser nacional si no es popular; porque, si bien es de pocos el crearla, universal debe ser su uso y su disfrute"» (*C 17, §9, 307*). Por lo tanto, incluso si es cierto que los partidos durante el *Risorgimento* no tuvieron una función unificadora real del pueblo-nación (*C 15, §25, 199*), el partido moderado, gracias a Gioberti, logró proponer y hacer que su solución formal al problema nacional-popular llegase a ser hegemónica como contemporización de conservación e innovación, como «"clasicismo nacional"» (*C 8, §30, 233*); naturalmente, en detrimento de cualquier posibilidad de soldadura entre el movimiento de los campesinos y las masas (que expresaron un mazzinianismo fiel) y las élites gobernantes que, en cambio, se separaron cada vez más del pueblo a medida que lo unificaban territorialmente a través de las anexiones al Piamonte. La cultura católica, por otra parte, de la que Gioberti era expresión, a pesar de la difusión generalizada entre las clases populares, nunca había sido portadora de verdaderos elementos unificadores nacional-populares, sino que, más bien al contrario, incluso en el *Risorgimento*, había desempeñado un papel antinacional-popular. Para Gramsci, de hecho, no se puede hablar de una «"iglesia nacional"» italiana, sino de «cosmopolitismo religioso [...] Separación entre ciencia y vida, entre religión y vida popular, entre filosofía y religión; los dramas individuales de Giordano Bruno, etcétera, son del pensamiento europeo y no italiano» (*C 9, §55, 41-42*).

Si bien Gramsci trabaja en la búsqueda de nombres que en su misma época hayan expresado o intentado expresar el sentido nacional-popular en la literatura, o la preocupación por este límite de la cultura italiana que comenzaba a parecer evidente, en su opinión, también a la crítica tradicional (*C 14, §35, 126*), esta seguía proponiendo sugerencias muy parciales, debido también a su sustancial falta de conocimiento de la literatura contemporánea, hecho que reconoció abiertamente en una carta. Más allá del magisterio de Francesco De Sanctis, más remoto, pero lleno de intenciones nacional-populares (*C 23, §1, 99* y *C 23, §8, 109*), y, por lo tanto, apreciado por Gramsci, reconoce en Giuseppe Cesare Abba un autor nacional-popular, al menos en el sentido de que sus escritos sobre la guerra, como el de Giani Stuparich (*C 9, §42*), representan el sentido de que un hecho de masas, cómo la guerra fue para los italianos, saca a la luz un momento de intensa vida colectiva. Y precisamente este tipo de situación, como las guerras precisamente, o las elecciones, son, en opinión de

Gramsci, aquellas en las que es posible asistir a la germinación de una conciencia nacional y popular, si el planteamiento de los intelectuales, no obstante, crea las condiciones favorables para ello (*C 9, §103, 76*). La historia se hace con «y si…». En suma, han faltado en Italia intelectuales, incluso en la época actual, con aquel sentido autocrítico que, en cambio, en la América fordista permite la creación y el éxito de personajes como Babbitt (*C 5, §105, 323*). En definitiva, son los intelectuales los que no entienden la necesidad de cambiar de "tradicional" a "orgánico", quienes, manzonianamente, no quieren cuestionar su relación "benevolente" y paternalista en la confrontación de los «"humildes"» (*C 7, §50, 181*). Esta es también la actitud de Croce, quien, como máximo exponente de la intelectualidad tradicional, de origen nacional pero de inspiración cosmopolita, muestra una actitud semejante en la confrontación entre el sentido común y su vínculo con la filosofía. Pero «esta actitud de Croce con respecto al sentido común no ha llevado a una concepción de la cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, o sea a una concepción más concretamente historicista de la filosofía, lo que por lo demás sólo puede suceder en la filosofía de la praxis» (*C 11, §13, 263*). Croce, de hecho, se comporta en relación con la filosofía de la praxis como el hombre del Renacimiento en relación con la Reforma Protestante, es decir, no recoge equitativamente los impulsos reformistas y revolucionarios que vienen de abajo, sino que quiere reabsorberlos de modo paternalista para relegarlos a un espacio de inmovilismo subalterno y no conflictivo (*C 10 II, §41.I, 180*; v. también *C 8, §145, 290*). Reforma y Renacimiento, baja cultura y alta cultura, deben, según Gramsci, estar en una relación de intercambio, de necesidad orgánica recíproca.

La cuestión, por supuesto completamente política, es precisamente la «cuestión política de los intelectuales» (*C 11, §12, 253*). El significado más profundo de lo nacional-popular, de hecho, se encuentra en las notas en las que Gramsci lo identifica con el problema de la conciencia del Estado, especialmente con respecto al *Príncipe* y Maquiavelo. «Ninguna acción de masa es posible si la propia masa no está convencida de los fines que quiere alcanzar y de los métodos que debe aplicar», había escrito Gramsci en *Alcuni temi della quistione meridionale* (*QM 144*). La voluntad colectiva es, por lo tanto, un elemento esencial para un proceso tan complejo como el de la formación del Estado, si se entiende en un sentido histórico concreto y no como un absoluto abstracto. En la his-

toria de Italia, los intelectuales no han trabajado para superar la separación entre los "mejores" y el pueblo, de hecho, se ha fomentado una visión en la que el héroe, el voluntario de la patria, ha sido exaltado (*C 19, §11, 377*). «Un desierto con un grupo de altas palmeras será siempre un desierto: incluso lo característico del desierto es tener pequeños oasis con grupos de altas palmeras» (*C 6, §170, 121*). La superación progresiva de la influencia leninista se despliega plenamente en Gramsci en la noción de voluntad colectiva nacional-popular, entendida como la necesidad de irrupción simultánea de los diversos componentes de la sociedad urbana y campesina en la vida política (*C 13, §1, 17*), y también se desarrolla en ciertas formulaciones no dogmáticas del concepto de "espíritu estatal", visto como un nexo entre las generaciones, como solidaridad con los hombres muy viejos y con los niños (*C 15, §4, 177*).

«El moderno Príncipe debe y no puede dejar de ser el pregonero y organizador de una reforma intelectual y moral, lo que además significa crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna» (*C 13, §1, 17*).

LEA DURANTE

# O

**Ordine Nuovo (L')**

"L'Ordine Nuovo", la revista semanal publicada desde el 1 de mayo de 1919 hasta el 24 de diciembre de 1920 (en 1921-1922 fue el diario y órgano del PCd'I, luego regresó a su versión periódica), está asociado con un período preciso de la experiencia política de Gramsci en Turín, la del "bienio rojo" de 1919 a 1920. Es la revista que, editada por Gramsci, acompaña las luchas de los trabajadores y, en estrecha relación con ellos, teoriza una "democracia proletaria" basada en el papel de los comités de fábrica. Estos últimos, en la teoría de Gramsci, son también una traducción italiana de los soviéticos rusos, pero con su propia connotación específica centrada en el autogobierno de los productores. Sin negar la experiencia teórico-práctica de "L'Ordine Nuovo", Gramsci proporciona en los Cuadernos un juicio sintético, que no puede dejar de ser incluso parcialmente autocrítico, sobre el "bienio rojo", sobre todo respecto a las deficiencias de la dirección política del PSI debido a su mayoría maximalista, lo que dio paso a la reacción fascista: «Lo "espontáneo" – escribe Gramsci – era la prueba más aplastante de la ineptitud del partido porque demostraba la escisión entre los programas sonoros y los hechos miserables. Pero en tanto que los hechos "espontáneos" se producían (1919-1920), dañaban intereses, perjudicaban posiciones conquistadas, suscitaban odios terribles incluso en gentes pacíficas, hacían salir de la pasividad a estratos sociales estancados en la putrefacción: creaban, precisamente por su espontaneidad y por el hecho de que eran desaprobados, el "pánico" general, el "gran miedo" que no podían dejar de concentrar las fuerzas represivas despiada-

das en la tarea de sofocarlos» (C 3, §42, 45).

En los Cuadernos, la primera mención de la experiencia del "bienio rojo" se encuentra en C 1, §61, 136, donde se recuerdan las «tentativas de Agnelli con respecto a "L'Ordine Nuovo" que sostenía su "americanismo"». Este Texto A se retoma en dos notas del segundo borrador en el *Cuaderno 22*. La primera contiene una adición extremadamente significativa: Los «intentos de Agnelli de absorber el grupo de "L'Ordine Nuovo" que sostenía una forma de "americanismo" aceptable para las masas obreras» (*C 22, §2, 66*). Gramsci menciona la reflexión y la acción del ordinovismo en relación con las nuevas cuestiones relacionadas con el fordismo y el taylorismo, y especifica que no se trataba de asumir los principios *tout court*, sino de "traducirlos" desde el punto de vista de los trabajadores. En el segundo Texto C (*C 22, §6, 74-75*) Gramsci explica la necesidad de separar la *técnica* organizativa del taylorismo-fordismo de su uso de la clase (tesis también perteneciente al grupo de liderazgo bolchevique): «los obreros han sido los portadores de las nuevas y más modernas exigencias industriales y que a su manera las afirmaron valerosamente; se puede decir también que algunos industriales entendieron este movimiento y trataron de apropiárselo […] explicarse así el intento hecho por Agnelli de absorber el *Ordine Nuovo* y su escuela en el complejo Fiat, y de instituir así una escuela de obreros y de técnicos especializados para una transformación industrial y del trabajo con sistemas "racionalizados"».

Entre el texto del *Cuaderno 1*, de 1929-1930, y los del *Cuaderno 22*, de 1934, hay dos Textos B. El primero, de 1930, reconoce al «movimiento turinés» el mérito de no haber «olvidado y mucho menos despreciado» la espontaneidad de las masas, más aún, de haber tratado de educar esta espontaneidad (*C 3, §48, 53*). En el segundo, de 1932, Gramsci se detiene en los «acontecimientos subsiguientes a la guerra» y en el movimiento obrero de Turín liderado por el «movimiento para valorizar la fábrica» (*C 9, §67, 48*) y combina la fragmentación de las tareas de la gran fábrica con la descripción de la creciente división del trabajo en el proceso de producción realizado por Marx en *El Capital*: «Que una división del trabajo cada vez más perfecta reduce objetivamente la posición del trabajador en la fábrica a movimientos de detalle cada vez más "analíticos", de manera que al individuo se le escapa la complejidad de la obra común, y en su misma conciencia la contribución propia se deprecie hasta llegar a parecer fácilmente sustituible en cada instante; que

al mismo tiempo el trabajo concertado y bien ordenado da una mayor productividad "social" y que el conjunto de los obreros de la fábrica deba concebirse como un "trabajador colectivo", son los presupuestos del movimiento de fábrica que tiende a hacer volverse "subjetivo" que es dado "objetivamente"», o para usar conscientemente el progreso técnico para establecerse como una nueva clase dominante. De hecho, Gramsci escribe: «¿qué quiere decir objetivo en este caso? Para el trabajador aislado, "objetivo" es el encuentro de las exigencias del desarrollo técnico con los intereses de la clase dominante. Pero este encuentro, esta unidad entre desarrollo técnico y los intereses de la clase dominante es sólo una fase histórica del desarrollo industrial, debe ser concebido como transitorio. El vínculo puede disolverse; la exigencia técnica puede ser pensada concretamente, separada de los intereses de la clase dominante, no sólo eso sino unida con los intereses de la clase todavía subalterna» (*Ivi, 48-49*). Los procesos de desarrollo objetivos de la producción capitalista producen la posibilidad misma de pasar a una nueva «fase histórica», en la que el «"trabajador colectivo"» (la expresión pertenece a Marx), superando su condición de subordinación, se vuelve sujeto económico y político de un nuevo orden. Concluye Gramsci: «que tal "escisión" y nueva síntesis esté históricamente madura es algo demostrado perentoriamente por el hecho mismo de que un proceso semejante es comprendido por la clase subalterna, que precisamente por ello no es ya subalterna, o sea que da muestra de tender a salir de su condición subordinada. El "trabajador colectivo" comprende que lo es y no sólo en cada fábrica aislada sino en esferas más amplias de la división del trabajo nacional e internacional, y esta conciencia adquirida da una manifestación externa, política, precisamente en los organismos que representan la fábrica como productora de objetos reales y no de ganancia» (*Ibid.*). Es en este deseo de fundar un "nuevo orden" político directamente sobre el "trabajador colectivo" que reside la peculiaridad del "consejismo" de Gramsci y del "ordinovismo" mismo. Una hipótesis que políticamente no había demostrado ser madura y que había sido archivada, pero que Gramsci defiende apasionadamente. Más allá de esto, el consejismo de Gramsci sigue siendo una propuesta para superar tendencialmente la división entre economía y política, entre burgueses y ciudadanos, como hipótesis de un nuevo tipo de democracia y de Estado alternativos a la democracia y al Estado burgués.Otro punto peculiar

de la experiencia de "L'Ordine Nuovo" abordado en los *Cuadernos* es el que se refiere a la necesidad de afirmar un nuevo tipo de intelectual. Ya no «el tipo tradicional y vulgarizado del intelectual lo representa el literato, el filósofo, el artista [...] En el mundo moderno la educación técnica, estrechamente vinculada al trabajo industrial, incluso al más primitivo o descalificado, debe formar la base del nuevo tipo de intelectual. Sobre esta base ha trabajado el *Ordine Nuovo* semanal para desarrollar ciertas formas de nuevo intelectualismo y para determinar nuevos conceptos, y ésta no ha sido una de las menores razones de su éxito, porque tal planteamiento correspondía a aspiraciones latentes y correspondía al desarrollo de las formas reales de vida» (*C 12, §3, 382*; Texto A: *C 4, §72, 225*). Para Gramsci, el «nuevo intelectual» debe «mezclarse activamente en la vida práctica, como «constructor, organizador, "persuasor permanentemente" porque no puro orador, y sin embargo superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción "humanista histórica", sin la cual se permanece como "especialista" y no se llega a "dirigente" (especialista de la política)» (*Ivi, 225-226*). Aquí también la propuesta de "L'Ordine Nuovo" tuvo sus raíces directamente en el trabajo industrial y trataba de eliminar la separación de las funciones intelectuales y políticas de las de producción.

GUIDO LIGUORI

**Oriente-Occidente**

En los *Cuadernos*, la primera y famosa diferencia entre Oriente y Occidente advierte que «en Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y de casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se comprende, pero precisamente esto exigía un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional» (*C 7, §16, 157*). Es un pasaje muy complejo, que se refiere al tema de los intelectuales, a las estrategias revolucionarias de Trotsky y Lenin, al simbolismo militar de la "guerra de posiciones" y la "guerra de movimiento", como lo indica el título de la nota. En un solo nodo altamente articulado, Gramsci expone algunas formas histórico-políticas para especificar la naturaleza de la relación entre Oriente y Occidente, sobre todo en torno a las estrategias de lucha política, que sin embargo

también marcan límites indelebles de la civilización. Es evidente que Gramsci establece la demarcación conceptual entre las dos áreas del mundo en torno al diferente peso específico del Estado, hacia la presencia o no de la sociedad civil, y de esta última como un lugar de voluntad y mediaciones o concepciones decisivas del mundo a veces incluso más influyente que la política y el aparato estatal mismo; Aquí está la base del análisis diferenciado, una herramienta esencial de las tareas heurísticas de la política («reconocimiento preciso de una naturaleza nacional»), que también pasa por la relación Oriente-Occidente.

La correlación Oriente-Occidente también propone dos elementos básicos: en primer lugar, la amplia visión histórico-política de Gramsci, en la cual se basa su esquema de interpretación analítica de organizaciones sociales específicas, proyectado a escala global. Es la misma lógica en la que tiene lugar la comparación entre Europa y América, en el centro del estudio sobre el americanismo y el fordismo. En segundo lugar, precisamente gracias a la relación entre la civilización occidental y oriental, emerge en Gramsci una sensibilidad objetivamente cosmopolita, en contraste con su juicio recurrente sobre el cosmopolitismo de los italianos como signo de su desorientación política y de la falta de atención al papel del Estado. Probablemente, el cosmopolitismo "oculto" en el análisis gramsciano de las características histórico-civiles de Oriente y Occidente, y también en otros lugares, expresa una dirección antiespeculativa o, mejor, de recuperación consciente de la naturaleza política de lo que diferencia a las civilizaciones individuales, sus formas de poder y conflicto. Esta aclaración ayuda a capturar las múltiples lecturas internas de la relación que Gramsci establece entre Oriente y Occidente, que se compone de símbolos variados, que son difíciles de reducir a una unidad.

En primer lugar, en una clave estrictamente histórica, las dos partes del mundo se remontan a una fuente idéntica que ha ingresado indefinidamente en la memoria histórica de las áreas comúnmente llamadas Oriente y Occidente. Su ascendencia común está en la ciudad de Atenas, un modelo de máximo refinamiento y, al mismo tiempo, de "arqueología" intelectual de cada sistema de poder perfeccionado. Pero las historias-nociones de Oriente y Occidente parten de este debut coincidente; los primeros se desvían hacia Bizancio y Rusia, los últimos hacia Roma y Europa: «Atenas y Roma tienen su continuación en las iglesias ortodoxa y católica: también aquí hay que soste-

ner que Roma fue continuada por Francia más que por Italia, y Atenas-Bizancio por la Rusia zarista. Civilización occidental y oriental. Esto hasta la Revolución Francesa y quizá hasta la guerra de 1914» (*C 17, §33, 324*). Debe enfatizarse el principio absolutamente superestructural a lo largo del cual interviene la primera exploración entre las dos civilizaciones diferentes, a pesar de su matriz griega-antigua común. Y también debe notarse la doble articulación del problema: si Atenas representa el *arché*, la civilización romana se divide entre la propia Roma y Bizancio, es decir, entre los dos cruces a partir de los cuales se generan diversas historias. Por un lado, los caracteres occidentales conducen a la curiosa, lejos de ser desmotivada, sucesión entre Roma y Francia; por otro lado, el estatus filosófico de Atenas se traduce en la diferencia religiosa y la autonomía de Bizancio que, a su vez, transmite el mensaje de la vida como disciplina y religión, casi servil, a la Rusia zarista. Los dos grandes paradigmas de la civilización, aunque de manera muy concisa, donde la esencia política absorbe toda el "recuento" histórico, ahora proporcionan la brújula para un razonamiento capaz de atravesar la barrera del tiempo. Aquí el discurso gramsciano exquisitamente político recuerda mucho a la distinción, también completamente política, de Maquiavelo, aún entre Occidente y Oriente, a través de los modelos de soberanía del «rey de Francia» y el «turco», su inverso (*El Príncipe*, cap. 4): el primero se basa en una mezcla entre el vigor del orden institucional y el consentimiento precario de los sujetos; el otro también es soberano, pero en la combinación inversa entre orden personalizado y obediencia religiosa. Y no es casualidad que tanto el secretario florentino como el líder comunista excluyeran a Italia del tipo de contribuciones de una civilización verdaderamente occidental. El término de 1914, el umbral extremo de la periodización gramsciana de los dos modelos representados, se explica por la fuerza destructiva de la guerra y su significado fronterizo, como el umbral del agotamiento de cualquier posible solidaridad entre razón y dominación, entre cultura y poder.

Profundizando en las articulaciones de Oriente y Occidente, Gramsci asume el factor religioso del primero, precisamente para medir la tendencia a desacelerar su modernización: «¿Por qué no podría hacer el Islam cuanto ha hecho el cristianismo?» habiendo insinuado la adaptabilidad de la religión católica-cristiana a una sociedad más avanzada: «Si se admite que la civilización moderna en su manifestación industrial-económico-política termina-

rá por triunfar en Oriente (y todo prueba que esto sucede y que incluso estas discusiones sobre el Islam se producen porque hay una crisis determinada precisamente por esta difusión de elementos modernos), ¿por qué no es preciso concluir que necesariamente el Islam evolucionará? No: ya no es el de antes de la guerra. ¿Podrá caer de un golpe? Absurdo. ¿Podrá ser sustituido por una religión cristiana? Absurdo pensarlo para las grandes masas» (*C 2, §90, 280-281*).

La atención de Gramsci era incentivada por el prefacio de un artículo del orientalista Michelangelo Guidi y una intervención considerada «mediocre» de un diplomático afgano en Oriente. Independientemente de la ocasión de esta nota, para Gramsci el mundo islámico está rezagado con respecto a Occidente; de estos últimos, de hecho, aún no posee el moderno sistema productivo industrial, con el cual, en cambio, la religión católica ha encontrado un buen equilibrio, gracias al aumento, en el catolicismo de los países industrializados, del componente jesuita, que se ha convertido en la matriz de «una gran hipocresía social» (*Ibid.*). En el proceso de secularización, ahora consumido a la sombra de la transformación industrial, se encuentra la causa de ese tipo de ventaja de Occidente hacia el Oriente islámico, incluso si las motivaciones típicas de la educación histórico-materialista de Gramsci lo llevan a creer que es posible que el islam rápidamente gane el camino de la modernización una vez que sea alcanzado por la industria.

Atento a las raíces religiosas de la civilización oriental, Gramsci identifica indudablemente Occidente y la industria, Occidente y la innovación. Aquí está el legado de la Revolución Industrial, un factor esencial, es decir, discriminante en última instancia, de la peculiaridad de Occidente, y una herramienta simbólica para su interpretación diferencial en la comparación entre civilizaciones. Incluso si se deben esbozar más elementos de este análisis de Gramsci, ya es comprensible por qué nuestro autor subraya el valor superestructural de una diferencia que, en su opinión, nunca puede reducirse a una referencia meramente geográfico-territorial. En un pasaje de las páginas carcelarias, enumerado en el tema *Objetividad de lo real* y escrito en el contexto de la crítica del famoso ensayo "sociológico" de Bujarin (recurrente en los *Cuadernos*), Gramsci tiene la intención de romper cualquier inclinación positivista en el reconocimiento histórico-político y decide usar el sentido no geográfico de las nociones, que aunque se deducen del lenguaje de la geografía, no son confiables para

él como un espejo de la naturaleza: «Para entender exactamente el significado que puede tener este concepto [“objetividad de la realidad”, NdA] me parece oportuno desarrollar el ejemplo de los conceptos “Oriente” y “Occidente”, que no dejan de ser “objetivamente reales”, si bien en el análisis demuestran no ser más que una “construcción convencional” o sea “histórica” (a menudo los términos “artificial” y “convencional” indican hechos “históricos, producidos por el desarrollo de la civilización y no construcciones racionalmente arbitrarias o individualmente arbitrarias)» (*C 7, §25, 163-164*, Texto A, tomado más ampliamente en *C 11, §20, 279*). La coexistencia, en las dos referencias geográficas, del valor de “objetividad” y “convencionalidad” deja en claro que corresponden a formas de nombrar, en la jerga casi “cartográfica”, mundos históricamente diferentes, realidades humanas que no coinciden, hasta el punto de poder representar mundos civiles que son mutuamente extraños y distantes: aquí están los dos hemisferios detrás de la yuxtaposición conceptual entre Oriente y Occidente. Estos dos lugares, tomados en un sentido simplemente territorial, nunca serían “objetivos” si, advierte Gramsci, imagináramos un mundo sin humanidad, en el que «cada punto de la tierra es Este y Oeste al mismo tiempo» (*Ibid.*). Pero incluso el elemento humano de la historia no sería suficiente para explicar la distinción más allá de su significado geográfico, si el sentido sociopolítico de la historia en sí mismo no estuviera influenciado por «construcciones convencionales e históricas, no del hombre en general, sino de las clases cultas europeas, que a través de su hegemonía mundial las han hecho aceptar a todo el mundo» (*C 7, §25, 163*). La discusión pasa por hegemonías culturales, una encrucijada para la reflexión de los *Cuadernos*, y también insinúa una crítica al europeísmo, una división nomotética entre Oriente y Occidente.

En la compleja reconstrucción de la identidad de Occidente, regresa el filtro de la fenomenología superestructural de las civilizaciones, indispensable para la ciencia política de Gramsci. En este sentido, no es fácil recomponer en las notas de la prisión una noción lineal de Occidente, noción que puede encontrarse en citas de obras ajenas, de intervenciones periodísticas, de contribuciones y noticias culturales indirectas. Algunas reflexiones de nuestro autor, de hecho, derivan de sugerencias de la “batalla de ideas”, un signo evidente de su apertura a aclaraciones de orígenes múltiples. Este es el caso de la atención que Gramsci dedica a un artículo de Filippo Burzio, periodista an-

tifascista de "La Stampa", quizás ignorado por el líder sardo en su conclusión final, con la "teoría del hombre demiurgo", pero seguido minuciosamente en la reconstrucción de los personajes del Occidente, alrededor de dos eras. En la primera, el efecto legal de las religiones se rompe con la Reforma y las consecuencias de las guerras; en la segunda, la reconquista del orden «se apoya – escribe Gramsci, a medio camino entre la paráfrasis y la observación personal de Burzio – en tres pilares: el espíritu crítico, el espíritu científico, el espíritu capitalista (quizá sería mejor decir "industrial")» (*C 1, §76, 146*).

El hallazgo de que solo la ciencia y la economía del capitalismo mantienen su relevancia, de cara a la crisis de la conciencia crítica europea, se resume en el *Cuaderno 1* como signo de una división entre el pensamiento y la acción dentro de los intelectuales occidentales. No está claro cuánto es de Gramsci y cuánto de Burzio en esta interesante consideración; el hecho es que el término "crisis", bien resaltado en el terreno de los intelectuales, se describe como una condición posible, casi "normal", de Occidente y, sobre todo, de Occidente en la modernidad. No en términos similares Gramsci se había expresado sobre Oriente. La crisis no es más que el reflejo de un conjunto de contradicciones, capaces de tipificar algunos componentes de la civilización occidental. Vale la pena recordar al menos dos de estos componentes, que en el discurso gramsciano parecen tener una fuerza expresiva particular y, al mismo tiempo, símbolos de su propio "universo": el primero es sugerido a nuestro autor por un escrito de Bergson (*L'énergie spirituelle*), en el que se pregunta, según la paráfrasis de las notas de la prisión, «qué habría sucedido si la humnidad huibiera dirigido sus intereses y búsquedas a los problemas de la vida interior en vez de a los del mundo material. El reino del misterio habría sido la materia y no el espíritu, dice él [Bergson, NdA]» (*C 5, §29, 270*). Sin embargo, independientemente del mérito del problema, derivado además de una lectura no directa, merecen interés dos puntos de este párrafo denominado *Oriente-Occidente*. El primero consiste en la "corrección" léxical significativa realizada por Gramsci, cuando dice que «en realidad, "humanidad" significa Occidente, porque el Oriente se detuvo precisamente en la fase de la investigación dirigida únicamente al mundo interior» (*Ibid.*). La superposición de la conciencia occidental sobre la idea de humanidad en general es un signo adicional de la percepción, en Gramsci, de un valor hegemónico de las definiciones más consolida-

das y de la capacidad de Occidente para ocupar todo el espacio de formas de organización y civilización y de escapar de la regla de la relativización geográfica, a la que debería responder. La razón de esta expansión imparable del significado de la idea de Occidente está dada por la reformulación de la relación entre espíritu y materia, en la que Gramsci da un vuelco con respecto a Bergson y aclara cuando, en una clave retórica manifiesta, se pregunta «si no es precisamente el estudio de la materia – y con ello el gran desarrollo de las ciencias entendidas como teoría y como aplicación industrial – el que ha hecho nacer el punto de vista de que el espíritu sea un "misterio", en cuanto ha impreso al pensamiento un ritmo acelerado de movimiento, haciendo pensar en lo que podrá ser el "futuro del espíritu" (problema que no se plantea cuando la historia está estancada) y haciendo así ver al espíritu como una entidad misteriosa» (*Ibid.*).

La connotación industrial del estudio y la aplicación de las ciencias o, en resumen, el peso del industrialismo y, por lo tanto, del modelo occidental de civilización, está en el centro del razonamiento, como una causa profunda de la relegación del espíritu a la esfera oscura del misterio. Esto equivale a decir que en Occidente el problema de la producción y la adquisición material se ha convertido en un materialismo objetivo, capaz de eliminar la espiritualidad del control ordinario de la conciencia subjetiva. Hablar, entonces, de acelerar el ejercicio del pensamiento, pero solo en su proyección hacia un «futuro» genérico, parece una alusión acortada pero sincera de Gramsci a la dificultad del pensamiento mismo, en un clima de materialización de la ciencia, para evitar su alienación en la perspectiva de una expectativa inerte y casi perdida en las turbulentas fases de la historia. En resumen, se propone el crecimiento del interés en torno a la "materia" y la reducción de la incidencia de los problemas del espíritu, aunque en un lenguaje impresionista y muy elíptico, como los dos corolarios de la centralidad de la industria, caracterizada por Occidente y su modernización integral.

SILVIO SUPPA

# P

**Partido**

La reflexión gramsciana sobre el partido se da en una pluralidad de vertientes. En primer lugar, en los términos más generales posibles, la forma-partido nació como resultado del surgimiento del Estado moderno, tras la necesidad de abolir algunas «autonomías de las clases subalternas» (*C 3, §18, 30*) para dar cabida al nuevo sujeto político-estatal. La política moderna «abolió el Estado federación de clases, pero ciertas formas de vida interna de las clases subalternas renacen como partido, sindicato, asociación de cultura» (*Ibid.*). En el segundo borrador del texto, Gramsci será aún más explícito, afirmando que «el Estado moderno sustituye al bloque mecánico de los grupos sociales por su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante, por consiguiente deroga algunas autonomías, que sin embargo renacen en otra forma, como partidos» (*C 25, §4, 181-182*). Ya la «doctrina de Hegel» había llegado al punto de teorizar un Estado moderno del partido al describirlos «como trama "privada" del Estado» (*C 1, §47, 122*). Por lo tanto, el partido se configura, al comienzo de los *Cuadernos*, como el *medio* moderno a través del cual, por un lado, se ejerce la acción autónoma de las clases subalternas, y por otro, la hegemonía de la clase dominante a través del Estado: «Gobierno con el consentimiento de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago tal cual se afirma en el instante de las elecciones: el Estado tiene y pide el consenso, pero también "educa" este consenso» (*Ibid.*).

En la política moderna, señala Gramsci, la función directiva pasa de los individuos a los cuerpos colectivos: «Con la extensión de los

partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económica-productiva) de la masa misma, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánico y casual [...] se vuelve consciente y crítico» (*C 11, §25, 288*). Este es un pasaje cualitativo de gran importancia: desde el método intuitivo del líder que interpreta las necesidades y aspiraciones de las masas, pasamos a una «“compartición activa y consciente”», a una «con-pasión» que Gramsci resume en la expresión «filología viviente» (*Ibid.*). Del mismo modo, pasamos de una estandarización aleatoria a una organizada, en la que gracias a «(comunicaciones, periódicos, grandes ciudades, etc.) los procesos moleculares se producen más rápidamente que en el pasado» (*C 8, §195, 315*). En este caso, la misma noción de partido sufre un matiz, que incluirá tanto organizaciones de masas estructuradas como, por ejemplo, periódicos: «En Italia, por falta de partidos organizados y centralizados, no se puede prescindir de los diarios: son los diarios, agrupados en series, los que constituyen los verdaderos partidos» (*C 1, §116, 164*). Dada esta «multiplicidad de sociedades particulares, de carácter doble, natural y contractual o voluntario, una o más de ellas prevalecen relativa o absolutamente, constituyendo el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población» (*C 6, §136, 104*). En este contexto, «nadie está desorganizado y sin partido, siempre que se entiendan organizaciones y partido en sentido amplio y no formal» (*Ibid.*).

Si este desarrollo de la función de masas de los partidos modernos no tuvo lugar completamente en el *Risorgimento* italiano, la causa principal para Gramsci «debe buscarse en la delicuescencia de las clases económicas, en la gelatinosa estructura económica y social del país» (*C 3, §119, 102*); inmediatamente después, sin embargo, agrega: «pero esta explicación es un tanto fatalista: de hecho, si bien es verdad que los partidos no son más que la nomenclatura de las clases, también es verdad que los partidos no son solamente una expresión mecánica y pasiva de las clases mismas, sino que reaccionan enérgicamente sobre ellas para desarrollarlas, consolidarlas, universalizarlas» (*Ibid.*). En Italia faltaba esta función «orgánica» de los partidos, reemplazada por una burocracia «especialmente “monárquica”» (*C 14, §47, 136-137*), que no permitía el desarrollo de la función principal, y por un «Estado-gobierno», que siempre ha «operado como un “partido”, se ha colocado por encima de los partidos no para armonizar sus intereses y sus actividades en los cuadros permanentes de la vida

y de los intereses estatales nacionales, sino para disgregarlos, para apartarlos de las grandes masas y tener “una fuerza sin partido ligada al gobierno con vínculos paternalistas de tipo bonapartista-cesáreo”» (*C 3, §119, 102*). Esto es para Gramsci la situación italiana, para la cual «no puede haber elaboración de dirigentes donde falta la actividad teórica, doctrinaria de los partidos, donde no se buscan y estudian sistemáticamente las razones de ser y de desarrollo de la clase representada» (*Ivi, 103*). Esta debilidad de los partidos italianos también vuelve al análisis del presunto «“apolitismo”» de las clases subalternas, que «corresponde al espíritu corporativista de las clases dominantes», de modo que, al no encontrar partidos orgánicos, uno «acaba por aproximarse al “punto de honor” de la mala vida y a la *omertá* de la *mafia* y de la *camorra*» (*C 14, §10, 103*). Todos los signos de una fase «en la que las necesidades económicas más inmediatas no pueden encontrar una satisfacción regular permanente» (*C 6, §162, 116*), o una estructuración completa en un partido político.

Dentro del marco general anteriormente descrito, que es principalmente histórico-político, Gramsci elabora una teoría del partido como una etapa fundamental de la “relación de fuerzas” en un sentido más general. Bajo esta fórmula, Gramsci lleva a cabo un tratamiento sistemático de las relaciones entre estructura y superestructura, a partir de los dos principios de la *Introducción a la crítica de la economía política* (*C 13, §17*). El segundo momento de esta relación, que Gramsci describe como «la relación de las fuerzas políticas, o sea la evaluación del grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por los diversos grupos sociales» (*C 13, §17, 36*), tiene varios grados de desarrollo, el más alto de los cuales representa «la fase más estrictamente política». Es una fase en la que «las ideologías germinadas anteriormente se convierten en “partido”, entran en confrontación y se declaran en lucha hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social [...] situando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no en el plano corporativo sino en un plano “universal”, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados» (*Ivi, 36-37*). Por lo tanto, el partido es, sobre todo, el organizador de la fase hegemónica en las relaciones de poder; Gramsci en consecuencia se pregunta: «¿Qué viene a ser el partido político urbano en lo que toca al problema de los intelectuales?» (*C 4, §49, 190*).

Y él responde: «puede considerarse precisamente como el mecanismo que en la sociedad civil cumple la misma función que cumple el Estado en mayor medida en la sociedad política, o sea procurar la fusión entre los intelectuales orgánicos de un grupo social y los intelectuales tradicionales» (*Ibid.*).

La comparación funcional entre partido y Estado retorna también a la noción de «"espíritu estatal"», que «presupone que todo acto es el momento de un proceso complejo, que está ya iniciado y que continuará» (*C 15, §4, 177*). Un concepto que, por lo tanto, expresa la «conciencia de la "duración"» (*Ibid.*) de un proceso que tiene su núcleo en la relación entre intelectuales orgánicos y tradicionales: «La demostración de que el espíritu de partido es el elemento fundamental del espíritu estatal es una de las tareas más conspicuas a cumplir y de mayor importancia» (*Ivi, 178*). A partir de esta homología entre partido y Estado, la reflexión sobre el partido como «moderno Príncipe» (*C 8, §21, 225*), en la que la intuición maquiaveliana volverá al presente, insistiendo en la necesidad de considerar «no al partido como categoría sociológica, sino al partido como fundador del Estado». Siguiendo el materialismo maquiaveliano, Gramsci también escribirá que «el protagonista de este "nuevo príncipe" no debería ser el partido en abstracto, una clase en abstracto, un Estado en abstracto, sino un determinado partido histórico, que actúa en un ambiente histórico preciso, con determinada tradición, en una combinación de fuerzas sociales característica y bien definida» (*C 4, §10, 144*).

En un contexto en el que, en relación con el problema de los intelectuales, «los partidos pueden ser considerados como escuelas de la vida estatal» (*C 7, §90, 200*), para Gramsci es importante enfatizar que «todos los miembros de un partido político deban ser considerados como intelectuales» (*C 4, §49, 190*). Esta afirmación, «que puede prestarse a la burla» (*Ibid.*), es apropiada cuando no se da una definición demasiado estricta de intelectual. El hombre del partido, después de haber pasado la fase económico-corporativa, de hecho está listo para la «función que es directiva y organizativa, o sea educativa, o sea intelectual» (*C 12, §1, 360*). Ubicado dentro del partido, este hombre ya es un intelectual en sí mismo: «En el partido político los elementos de un grupo social económico superan este momento de su desarrollo histórico y se convierten en agentes de actividades generales» (*Ivi, 361*). Lo que en el Estado sigue siendo «fuerza coercitiva y punitiva», en el partido es ya «la adhesión espontánea de una élite a tal reglamentación, considerada como tipo de convi-

vencia colectiva en el que toda la masa debe ser educada [...] ya se ha convertido en libertad, y de ahí nace el enorme valor político (o sea de dirección política) de la disciplina interna de un partido» (*C 7, §90, 200*). En este punto, no por casualidad al hablar de libertad, Gramsci inserta el tema de la disciplina del partido. Cada partido necesariamente ejerce una función coercitiva, en primer lugar, en la creación de ese «"conformismo social"» necesario para forjar el «hombre colectivo», en vista de la creación de «un nuevo nivel de civilización» (*C 8, §52, 244*). ¿Pero es esta función progresiva o regresiva? «¿El partido dado ejerce su función de policía para conservar un orden exterior, extrínseco, impedimento de las fuerzas vivas de la historia, o la ejerce en el sentido de que tiende a conducir al pueblo a un nuevo nivel de civilización del que el orden político y legal es una expresión programática?» (*C 14, §34, 125*). El discriminante viene dado por las fuerzas sociales de referencia. Una diversidad que también se encuentra en la forma en que funcionan los partidos políticos: «el funcionamiento del Partido determinado proporciona criterios discriminantes: cuando el partido es progresista funciona "democráticamente" (en el sentido de un centralismo democrático), cuando el partido es regresivo funciona "burocráticamente" (en el sentido de un centralismo burocrático)» (*Ivi, 125*).

En el centro del razonamiento gramsciano está, como hemos visto, en la indispensabilidad del partido político en la moderna política de masas. Esto es para Gramsci una conquista necesaria de la "ciencia política", un elemento que debe adquirirse permanentemente, que por ejemplo no ha sido comprendido por Sorel, ya que «de la concepción del "mito" no ha llegado a la concepción del partido político», desde la «huelga general, o sea una "actividad pasiva" por así decirlo, todavía no pasada a la fase "activa o constructiva"» (*C 8, §21, 226*). Ni siquiera Croce ha captado la novedad esencial del partido en la política de masas: permaneciendo atado a su visión de la política como una pasión, ha reducido los «partidos a los "individuos" jefes de partido que por su "pasión" se construyen el instrumento apto para el triunfo» (*C 7, §39, 176*). A partir de estas comparaciones con las teorías de Sorel y Croce, siguiendo también los primeros estudios sociológicos sobre el tema (Weber y Michels sobre todo), Gramsci comienza a describir algunas características de la política moderna en referencia al partido: una de ellas es la profesionalización de la política y el papel de los líderes. Gramsci señala la «complejidad progresiva del oficio político, por lo que los

dirigentes de los partidos se vuelven cada vez más profesionales» (*C 2, §75, 272*), derivando una primera clasificación de funciones de acuerdo con un «teorema de proporciones definidas» (*C 9, §62, 44*).

Para que una de las partes exista «es necesario que confluyan tres elementos fundamentales (o sea tres grupos de elementos). 1] Un elemento difuso, de hombres comunes, medios, cuya participación es ofrecida por la disciplina y por la lealtad, no por el espíritu creativo y altamente organizativo [...] 2] El elemento cohesivo principal, que centraliza en el campo nacional, que hace volverse eficiente y potente a un conjunto de fuerzas que dejadas a sí mismas contarían como cero o poco más [...] 3] Un elemento medio, que articule al primero con el tercer elemento, que los ponga en contacto no sólo 'físico' sino moral e intelectual» (*C 14, §70, 160*). La proporción en la base de estos estratos viene dada por la contingencia política, pero la segunda de ellas, la que realiza la función fundamental del partido político moderno, es decir, la coordinación y centralización de la «voluntad colectiva» (*C 8, §195, 314*), es tan importante que se convierte en el criterio para la propia fuerza del partido: «Sería posible servirse metafóricamente de esta ley para hacer comprender cómo un 'movimiento' se vuelve partido, o sea fuerza política eficiente, en la medida en que posee "dirigentes" de diverso grado y en la medida en que estos dirigentes son "capaces"» (*C 9, §62, 44*). «Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes» (*C 14, §70, 160*). Y de nuevo: «existiendo necesariamente el segundo elemento, cuyo nacimiento está ligado a la existencia de las condiciones materiales objetivas […] aunque sea en estado disperso y errante, no pueden dejar de formarse los otros dos» (*Ibid.*).

Un segundo rasgo característico de la moderna política de masas es la tendencia hacia la burocratización. El fruto inmaduro de la especialización, como ya había señalado Weber, es de hecho el crecimiento de los aparatos burocráticos, tanto en el Estado como en los partidos. La burocracia «es la fuerza consuetudinaria más peligrosa: si se organiza como cuerpo en sí misma, solidaria e independiente, el partido acaba por anacronizarse» (*C 7, §77, 193*). Un peligro que, sin embargo, para Gramsci se presenta solo si «en la organización existe escisión de clase», o si los dirigentes no disfrutan de la confianza de los dirigidos y se separan de ellos: «esto ocurrió en los sindicatos y en los partidos socialdemócratas: si no existe diferencia de clase la cuestión se vuelve puramente técnica – la orquesta no cree que el director

sea un patrón oligárquico –, de división del trabajo y de educación» (*C 2, §75, 272*). Aquí encontramos una metáfora, la del conductor, que recuerda el método de síntesis política que Gramsci llama de «"filología viviente"». De esta manera si se forma un vínculo estrecho entre la gran masa, el partido, el grupo dirigente y todo el complejo, bien articulado, puede moverse como un «"hombre-colectivo"» (*C 11, §25, 288*). Más adelante, en una nota sobre el fetichismo de los organismos colectivos, el tema volverá con una fuerza expresiva aún mayor: «Una conciencia colectiva, esto es, un organismo viviente, no se forma sino después de que la multiplicidad se ha unificado a través de la discrepancia de los individuos: tampoco puede decirse que el "silencio" no sea multiplicidad. Una orquesta que ensaya, cada instrumento por su cuenta da la impresión de la más horrible cacofonía; y sin embargo estos ensayos son la condición para que la orquesta viva como un solo "instrumento"» (*C 15, §13, 191*).

MICHELE FILIPPINI

**Partido comunista**

El término «Partido Comunista» no se encuentra en los *Cuadernos*, y en las *Cartas de la cárcel* aparece solo en una ocasión, en una carta del 2 de noviembre de 1931 a su cuñada Tania en la que Gramsci menciona la hipótesis de «revisión del proceso» que los llevó, a él y a otros líderes del Partido Comunista de Italia, a la cárcel (*LC 488*). Esta ausencia no es sorprendente: la condición de prisionero, y el hecho de que sus escritos fueran leídos por el enemigo que lo mantenía en prisión, hizo que Gramsci fuera prudente y recurriera a disfraces lingüísticos. Sin embargo, si bien los *Cuadernos* son una reflexión sobre la acción política hecha y por hacerse, lo son también y sobre todo acerca del Partido Comunista. Resurge en diferentes lugares, a lo largo de las páginas gramscianas, y no solo en las que son referencia general, como las notas dedicadas al «moderno Príncipe», una expresión no erróneamente considerada una metáfora del Partido Comunista.

La concepción del partido revolucionario se va formando en Gramsci a través de un largo proceso de lucha y reflexión, que precede a la fundación del PCd'I y que tiene sus raíces en la crisis del PSI y en la experiencia de "L'Ordine Nuovo". En los *Cuadernos* se indica positivamente los momentos de «unidad de la "espontaneidad" y de la "dirección consciente", o sea, de la "disciplina"» como modelo de «acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de grupos que pretenden representar a la masa» (*C3, §48, 53*). Está en contra del peligro siempre

recurrente de la sustitución de los grupos dirigentes por las masas y de la instancias dirigentes de todo el partido, está en contra de la ruptura de una dialéctica real entre las masas y el partido y entre el cuerpo del partido y sus cuerpos dirigentes, lo que lleva a Gramsci en la década de 1920 a oponerse a Bordiga: «el Comité Central, de hecho, el Comité Ejecutivo – escribió en 1925 criticando al liderazgo bordiguista – era todo el partido, en vez de representarlo y dirigirlo. Si esta concepción se viera aplicada permanentemente, el partido perdería sus características políticas distintivas y, en el mejor de los casos, se convertiría en un ejército (y un ejército del tipo burgués), es decir, perdería su fuerza de atracción, se separaría de las masas» (*Introducción a primer curso de la escuela interna del partido*, en *CPC 55-56*).

Además, el II Congreso del PCd'I (Roma, 1922), dirigido por Bordiga, es objeto del único indicio explícito y fuertemente crítico que Gramsci reserva en los *Cuadernos* respecto a su partido. En una nota titulada *Pasado y presente. Contra el bizantinismo* Gramsci escribe: «Se puede llamar bizantinismo o escolasticismo la tendencia degenerativa a tratar las cuestiones llamadas teóricas como si tuviesen un valor por sí mismas, independientemente de toda práctica determinada. Un ejemplo típico de bizantinismo son las llamadas tesis de Roma, en donde se aplica a los problemas el método matemático como en la economía pura» (*C9, §63, 45*). Y de nuevo en la misma plataforma Bordiguista, en una nota del *Cuaderno 14*: «la forma mental de don Ferrante con la que se encuentra contenida en las llamadas "tesis" de Roma (recordar la discusión sobre el "golpe de Estado" etcétera). Era exactamente como negar la "peste" y el "contagio" por parte de don Ferrante y así morir "estoicamente" (si no es que debiera usarse otro adverbio más apropiado)» (*C 14, §25, 117*). Contra Bordiga, por lo tanto, y contra las tesis de Roma del II Congreso, las tesis del Congreso de Lyon de 1926 (el III del PCd'I, dirigido por una mayoría gramsciana), escritas por Gramsci y Togliatti, criticaron la definición del partido propuesta por la «extrema izquierda» como un «"órgano" de la clase trabajadora [...] El partido debe ser definido como una "parte" de la clase trabajadora», ya que su tarea es «guiar en todo momento la clase esforzándose por mantenerse en contacto con ella a través de cualquier cambio de la situación objetiva» (*CPC 502*). Contra el formalismo doctrinario («bizantino»), contra la presunción de poder dirigir a las masas solo a la luz de una teoría así concebida, Gramsci avanza la necesidad de que el Partido Comu-

nista sea parte de las masas mismas, acompañando también sus momentos de contradicción y de repliegue.

También en la concepción de la vida interna del Partido Comunista, Gramsci se opone a Bordiga. El comunista sardo tomó prestado del leninismo, – además de la idea de que el partido es necesario para superar la dimensión económico-corporativa (*C 12, §1, 361*) –, la concepción del partido vanguardista («Una parte de la masa incluso subalterna es siempre dirigente y responsable y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad actual»: *C 11, §12, 255*), así como la concepción del partido basado en la disciplina («En los partidos la necesidad ya se ha convertido en libertad, y de ahí nace el enorme valor político [...] de la disciplina interna de un partido»: *C 7, §90, 200*), de acuerdo con las reglas del «centralismo democrático» («cada miembro del partido, cualquiera que sea la posición o cargo que ocupe, sigue siendo siempre un miembro del partido y está subordinado a su dirección»: *C 3, §42, 46*). Pero la interpretación gramsciana del centralismo quiere que este último sea verdaderamente «democrático» (y «orgánico»), no «burocrático» o «puro ejecutor» (*C 14, §34, 125*). La «organicidad» viene dada por el hecho de que es un «“centralismo en movimiento”», es decir, una adaptación continua de la organización al movimiento histórico real. «El centralismo democrático es una fórmula elástica, que se presta a muchas “encarnaciones”; vive en cuanto que es interpretada continuamente y continuamente adaptada a las necesidades» (*C 9, §68, 50*). Sin cristalización burocrática, sin disciplina “militar”: Gramsci escribe que «la burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosa; si ésta acaba por constituir un grupo solidario, que se apoya en sí mismo y se siente independiente de la masa, el partido acaba por volverse anacrónico, y en momentos de crisis aguda queda vacío de su contenido social y queda como apoyado en el aire» (*C 13*, §23, *53*).

Obviamente, el punto de partida es realista, proviene de la dureza de la lucha política de esos años, de la clandestinidad y el encarcelamiento. No solo por esta razón, Gramsci afirma que en un partido «es necesario que confluyan tres elementos fundamentales», esto es, «1) Un elemento difuso, de hombres comunes, medios, cuya participación es ofrecida por la disciplina y por la lealtad [...] 2) El elemento cohesivo principal [...] 3) Un elemento medio, que articule al primero con el tercer elemento [...] Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más

fácil formar un ejército que formar capitanes» (*C 14, §70, 159-160*). Si esto es cierto, cuando Gramsci dice que «todos los miembros de un partido político deban ser considerados como intelectuales» (*C 4, §49, 190*) también apoya el carácter *activo* que la militancia política debe tener en primer lugar en el Partido Comunista como educador («la función» de un partido es «directiva y organizativa, o sea educativa, o sea intelectual»: *C 12, §1, 360*) realiza continuamente un trabajo de educación en primer lugar hacia sus propios miembros.

En el *Cuaderno 13* se agrupan las observaciones sobre el «moderno príncipe», que ya no puede ser «una persona real, un individuo concreto», sino solo «un organismo; un elemento de sociedad complejo en el cual ya tiene principio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo es dado ya por el desarrollo histórico y es el partido político, la primera célula en que se agrupan gérmenes de voluntad colectiva que tienden a hacerse universales y totales» (*C 13, §1, 15*), es decir, crear «un nuevo tipo de Estado» (*C 13, §21, 51*). Para hacer esto, el partido revolucionario debe convertirse en «el pregonero y organizador de una reforma intelectual y moral, lo que además significa crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna» (*C 13, §1, 17*). Sabiendo que, al realizar su programa, también logra su fin: «puesto que todo partido no es más que una nomenclatura de clase, es evidente que para el partido que se propone anular la división de clases, su perfección y plenitud consiste en no existir ya porque no existen clases y por lo tanto tampoco su expresión» (*C 14, §70, 159*). Si el Partido Comunista, en contingencias históricas desfavorables a las que solo se puede resistir por medios fideísticos, puede parecer «una divinidad», en realidad trabaja hacia «una completa laicización de toda la vida» (*C 13, §1, 18*).

GUIDO LIGUORI

**Pasado y presente**

Recurrentemente y casi exclusivamente en los cuadernos misceláneos (salvo como referencia, en los *Cuaderno 19* y *Cuaderno 28* respectivamente), la expresión «pasado y presente» surge por primera vez en el *C 1, §156, 193* (es la única aparición en el primer cuaderno). Su uso es continuo y bastante regular desde mayo de 1930 hasta marzo de 1935, pero, como se mencionó, sin que por esto dé lugar a un cuaderno especial. Ausente como tema en el primer programa de trabajo (*C 1, p. 73*), *Pasado y presente* se inserta en

forma subordinada en las «Agrupaciones de materia» del *Cuaderno 8*: «6º. *Miscelánea de notas varias de erudición (Pasado y presente)*» (*C 8, p. 214*). Solamente en tres ocasiones Gramsci ofrece indicaciones concretas del significado que asignó a esta expresión, es decir, en la primera y última aparición, y en una bastante tardía. En *C 1, §156, 193*: «*Pasado y presente*. Cómo el presente es una *crítica* del pasado, además de [porque es] su "superación". ¿Pero hay por ello que hacer a un lado el pasado? Lo que hay que descartar es lo que el presente ha criticado "intrínsecamente" y aquella parte de nosotros mismos que a ello corresponde. ¿Qué significa eso? Que nosotros debemos tener conciencia exacta de esta crítica real y darle una expresión no sólo teórica, sino *política*. O sea que debemos estar más apegados al presente, que nosotros mismos hemos contribuido a crear, teniendo conciencia del pasado y de su continuarse (y revivir)». En el *C 15, §19, 195* (abril-mayo de 1933): «*Pasado y presente*. Extraer de esta sección una serie de notas que son del tipo de los *Ricordi politici e civili* de Guicciardini (todas las proporciones respetadas). Los "Recuerdos" son tales en cuanto que resumen no tanto acontecimientos autobiográficos en sentido estricto [...], cuanto "experiencias" civiles y morales [...] estrechamente vinculadas a la propia vida y sus vicisitudes, consideradas en su valor universal o nacional. En muchos aspectos, semejante forma de escritura puede ser más útil que las autobiografías en sentido estricto, especialmente si aquella se refiere a procesos vitales que se caracterizan por el continuo intento de superar un modo de vivir y pensar atrasado como el que era propio de un sardo de principios de siglo para apropiarse de un modo de vivir y pensar ya no regional y de "aldea", sino nacional, y tanto más nacional (incluso nacional precisamente por ello) en cuanto que trataba de insertarse en modos de vivir y pensar europeos, o al menos confrontaba el modo nacional con modos europeos, confrontaba las necesidades culturales italianas las necesidades culturales y las corrientes europeas». La referencia a los *Recuerdos* se reitera en el *C 14, §78, 169-170* (marzo de 1935), donde se precisa que «lo importante es darles el mismo carácter esencial y pedagógica universalidad y claridad, lo que a decir verdad no es poco, incluso lo es todo, tanto estilísticamente como teóricamente, o sea como búsqueda de claridad».

En el arco establecido por las dos referencias extremas, surge una tensión entre dos formas de entender la categoría en cuestión. Por un lado, es introducida en los *Cuadernos* como una reflexión sobre el modo en que se produce en

los individuos la contemporaneidad al presente, asumiendo que esto no es un hecho automático y que, como se afirma en el texto del *Cuaderno 1*, es necesaria una crítica política, es decir, una crítica real, de masas, para liberarse del peso del pasado, sin que esto dé lugar a márgenes de ambigüedad y morbosas reviviscencias de elementos no suficientemente repensados en su necesidad y, por lo tanto, en su transitoriedad. En el otro extremo encontramos, sobre el modelo de los *Recuerdos,* un destilado de máximas que surgen de la individualidad concreta del escritor, bajo el supuesto de que tales máximas posean el valor universal de la «búsqueda de la verdad», y que el espejo autobiográfico tenga, en este caso, el valor y la función del acceso a conocimientos válidos también para otras circunstancias y para otros individuos. Por un lado, se examina el modo en que la historia, en su dialéctica siempre luchando entre el pasado y el futuro, se convierte en parte de la experiencia de los individuos, revolucionándola, y cómo éstos deben, a la inversa, trabajar para asegurar que ésta sea efectivamente una experiencia de crecimiento; por otro lado, se examina la reelaboración individual de las experiencias dispares de una vida, por lo que esta posea de universalidad y, por tanto, de valor pedagógico.

Si se considera el desenvolvimiento concreto de los textos recogidos bajo la rúbrica Pasado y Presente, se puede constatar la prevalencia de la primera acepción, al menos hasta el *Cuaderno 8*, y una aparición gradual de la segunda a partir del *Cuaderno 9*, es decir, a partir de la primavera de 1932. En una primera fase, Gramsci recoge temas aparentemente dispares, como el tratamiento de los oficiales en licencia (*C 2, §76, 275*), la crisis de autoridad (*C 3, §34, 37*), el sistema electoral y la dictadura bonapartista (*C 6, §40, 37-38*), las vicisitudes de la filosofía de Gentile en la Italia fascista y así sucesivamente. El hilo rojo que los conecta a todos es la crisis de la posguerra y las diversas formas de reaccionar ante ella. El punto de referencia preferido es la experiencia de "L'Ordine Nuovo", que evidentemente se asume como un caso concreto en el que la adecuación política de la vida individual a la "historia" fue asumida conscientemente y afrontada políticamente (v. *C 3, §34*; *C 3, §42*; *C 3, §43*; *C 3, §44*; *C 3, §45*; *C 3, §46*; *C 3, §48*; *C 3, §61*; *C 3, §119*, etc.). La experiencia colectiva de "L'Ordine Nuovo" se convierte en el observatorio desde el cual decodificar las señales complejas y aparentemente incoherentes del mundo histórico local, nacional e internacional. La investigación así propuesta es muy ambiciosa: es la reconstrucción de un

pasaje histórico total desde una perspectiva particular, precisamente porque ella mejor que cualquier otra, refleja en sí misma, a su vez, esa totalidad. Así establecida, la indagación tiende casi insensiblemente a transformarse en una colección universal de fragmentos y residuos de una época, de rayos de luz capaces de iluminar la dinámica progresiva de la crisis. Por una parte, de hecho, casi todas las demás rúbricas pueden entrar en *Pasado y presente*, dado que cualquier fenómeno puede tener relevancia desde el punto de vista de la relación entre la experiencia individual y la crisis histórica: el fordismo (*C 6, §135*), la literatura popular (*C 3, §53*), el Estado (*C 8, §203*), etc. Por otra parte, Gramsci consigue con dificultad trazar los límites de la investigación, que de hecho nunca llega a constituir explícitamente como tal, y que a la altura del segundo resumen del *Cuaderno 8* (marzo-abril de 1932), ya le parece que forman parte de una *Miscelánea de notas varias de erudición* (*C 8, p. 214*). De hecho, el contenido de la rúbrica se aproxima gradualmente al de *Las nociones enciclopédicas y los temas culturales* (tercer punto de las «Agrupaciones de materia»).

La otra tendencia señala un marcado estrechamiento de la perspectiva. El punto de inflexión puede ser individualizado en el *C 9, §53, 40*, el texto sobre el «"estiércol" de la historia» en el que Gramsci considera su propia experiencia carcelaria, en su doble valor personal y político; la cuestión encuentra una fuerte concentración en un grupo compacto de textos (del 74 al 79) del *Cuaderno 14*, todos de marzo de 1935, en los que el observatorio a partir del cual se vuelven significativos los hechos de la historia es la prisión, y la nueva relación entre "ley" escrita y "norma" concreta en Italia (*C 14, §74* y *§76*) y en la URSS (*C 14, §77*) es leída a la luz de la necesidad de suprimir «cualquier distinción entre el dirigir y el organizar» (*C 14, §75, 168*). Estas preocupaciones extremas (los textos se encuentran entre los últimos de los *Cuadernos*) confían a la "forma recuerdo" la tarea de transmitir toda una experiencia histórica y mueven hacia adelante la referencia temporal: hacia los nuevos regímenes no parlamentarios, en los que la distinción entre gobierno y administración parece desvanecerse y en la que, por lo tanto, el elemento "hombre" se vuelve decisivo (la «selección» de los hombres y el «control de sus acciones», *ibid.*).

FABIO FROSINI

**Populismo**

Conectado con el gran tema gramsciano de lo «nacional-popular», en sus diversas ocurrencias el término «populismo» asume una

connotación predominantemente negativa. En *C 6, §42, 40*, sobre un artículo de Cajumi sobre Giovanni Cena, Gramsci habla de la «ida al pueblo» como una «consigna», a menudo un fin en sí mismo, propio de los escritores «populistas» contemporáneos, aquí decididamente opuestos a los escritores franceses del siglo XIX, ya que «en el pasado, entre pueblo y escritores en Francia no hubo nunca escisión después de la Revolución Francesa y hasta Zola», de modo que solo «la reacción simbolista cavó un foso entre pueblo y escritores, entre escritores y vida» (*Ivi, 40*). Además, frente a la propuesta de Cajumi de ver en Cena a un verdadero «estudioso de cosas sociales» y, por lo tanto, un auténtico representante de la mencionada «ida al pueblo», Gramsci por su parte opone a una clara negativa, reduciendo un poco el alcance objetivo de la ideología de este escritor: «En el escrito *Che fare?* Cena quería fusionar a los nacionalistas con los filosocialistas como él; pero en el fondo ¿todo este socialismo pequeñoburgués al estilo De Amicis no era un embrión de socialismo nacional, o nacionalsocialismo, que de tantas formas ha tratado de abrirse camino en Italia y que, en la posguerra ha encontrado un terreno propicio?» (*Ivi, 40-41*). Bueno, esta notoria cautela de Gramsci al acreditar a un determinado autor un interés y una materia auténticamente "social" y "popular" ciertamente no es accidental.

En *C 6, §157, 113*, hablando de *Contrarreforma y utopías*, Gramsci plantea la hipótesis de que «la moda de exaltar los pueblos primitivos, salvajes (el buen salvaje) supuestamente seres más próximos a la naturaleza» también nacería de las utopías, para luego observar cómo «esto se repetiría en la exaltación del "campesino", idealizado por los movimientos populistas». En *C 6, §168, 120*, por otro lado, Gramsci discutiendo un artículo de Alberto Consiglio publicado en la "Nuova Antologia" el 1 de abril de 1931 y titulado *Populismo y nuevas tendencias en la literatura francesa*, declaró muy significativamente que «una lista de las tendencias "populistas" y un análisis de cada una de ellas sería interesante: podría "descubrirse" una de aquellas que Vico llama "astucias de la naturaleza", o sea cómo un impulso social, tendiente a un fin, realiza su contrario»: en resumen, una vez más, Gramsci parece desconfiar del populismo intelectual y literario, por el cual se les pide a los autores que pongan su pluma al servicio de la gente, sin tener un enfoque ideológico más orgánico detrás de ellos.

Muy importante es *C 23, §1, 99*, donde la palabra parece usarse en un sentido denotativo y por lo tanto no necesariamente negati-

vo: «De Sanctis, en la última fase de su vida y de su actividad, dirigió su atención a la novela "naturalista" o "verista", y esta forma de novela, en Europa occidental, fue la expresión "intelectualista" del movimiento más general de "ir al pueblo", de un populismo de algunos grupos intelectuales a fines del siglo pasado, después del ocaso de la democracia cuarentaiochesca y el advenimiento de grandes masas obreras debido al desarrollo de la gran industria urbana».

La referencia a estas lecturas desanctisianas tardías regresa precisamente en *C 23, §8, 109*, en un contexto en el que se intenta definir lo *propio* de la posición ideológica-cultural del crítico de Irpinia: «He ahí por qué en cierto punto [De Sanctis, NdA] se separa del idealismo especulativo y se aproxima al positivismo y al verismo (simpatías por Zola […])». El hecho es que, como se sabe, para Gramsci, De Sanctis representó el intelectual que mejor que ningún otro había tratado de dar una dirección "nacional-popular" a la cultura italiana, obviamente dentro de los límites posibles en su tiempo: una categoría hermenéutica, la de "nacional-popular", articulada entre otras cosas en torno a la distinción metodológica fundamental según la cual, para un escritor, no es la simple elección de retratar un determinado entorno social, sino la "actitud" que demuestra hacia este entorno. Una vez que se ha establecido el ideal de una escritura capaz de vincularse orgánicamente con el "pueblo-nación", Gramsci identifica indudablemente la antítesis principal de este ideal en el brescianismo, una producción literaria caracterizada por prejuicios antipopulares; sin embargo, también es muy crítico hacia la deriva opuesta y simétrica del "populismo".

En resumen, para lograr un verdadero contacto con el pueblo-nación, no es suficiente representar un cierto *medio* social (o reproducir mecánicamente todos sus sentimientos e instancias): lo que la mayoría de los escritores italianos que narraron sobre los "humildes" afirmaron hacer, quienes, además, en sus representaciones no se inclinaron por casualidad a omitir precisamente ese aspecto del mundo popular que según Gramsci es central y esencial, esto es, la esfera del trabajo. En este sentido, *C 23, §8, 107* es indicativo, ahí Gramsci se pregunta «¿Por qué forma de actividad tienen "simpatía" los literatos italianos? ¿Por qué la actividad económica, el trabajo como producción individual y de grupo no les interesa?»: En particular, se observa que «la vida de los campesinos ocupa un espacio mayor en la literatura, pero también aquí no como trabajo y fatiga, sino de los campesinos como "folklore",

como pintorescos representantes de costumbres y sentimientos curiosos y raros».

Además, hay numerosos ejemplos concretos en los *Cuadernos* para iluminar la inconsistencia antes mencionada entre objeto y actitud: y aquí está Verga, quien en *C 6, §9, 16* es visto como el principal representante del realismo. Bueno, típico de este movimiento (y «especialmente en Verga») fue precisamente la «posición ideológica» por la cual «el pueblo campesino es visto con "alejamiento", como "naturaleza" extrínseca al escritor, como espectáculo» (y en Texto correspondiente C, *C 23, §56, 152*, de manera significativa se habla de «"naturaleza" extrínseca *sentimentalmente* al escritor», cursiva agregada). Aquí está Manzoni, en cuyo *Los novios*, a pesar del amplio protagonismo narrativo que se otorga a los personajes populares, domina el «paternalismo católico»: «una *ironía* sobreentendida, indicio de ausencia de un amor profundo e instintivo por esos personajes, es una actitud dictada por un sentimiento exterior de abstracto deber dictado por la moral católica, corregido luego y vivificado por la ironía difusa» (*C 8, §9, 220*).

En *C 23, §8, 108*, sin embargo, después de revisar los ejemplos de G. C. Abba, Verga, Jahier, Gramsci cita el caso, en su forma emblemática, de los autores atribuibles al movimiento *Strapaese*: «toda la literatura de Strapaese debería ser "nacional-popular" como programa, pero lo es precisamente por programa, lo cual la ha convertido en una manifestación inferior de la cultura». *C 21, §1, 37* se coloca en la misma línea, donde Gramsci se ocupa del futurismo italiano (movimiento que, como se sabe, se visualiza con fronteras muy amplias en los *Cuadernos*), cuyos representantes, con su «"romanticismo" o Sturm und Drang popular» había vuelto a proponer una investigación potencialmente fructífera en un sentido popular nacional; excepto que, desde Marinetti hasta Papini, en conjunto estas mismas propuestas se habían visto seriamente afectadas por una típica «ausencia de carácter y de firmeza de sus escenificadores», o por su «tendencia carnavalesca y bufonesca» de los «pequeños burgueses intelectuales, áridos y escépticos».

DOMENICO MEZZINA

### *Prólogo del '59*

El *Prólogo* de *Para la crítica de la economía política*, publicado por Marx en 1859 como el primer ensayo de una obra teórica más amplia, es de extraordinaria importancia en la historia del marxismo. De hecho, este breve texto, ejemplar por su brillantez literaria y por la capacidad de sintetizar un camino completo de investigación

y vida, fue tomado en la Segunda Internacional como un modelo de interpretación materialista de la historia y los diversos pasajes e imágenes argumentativos presentes en ella como núcleos teóricos alrededor de los cuales desarrollar el marxismo. En este contexto, una lectura original es la de Antonio Labriola (*En memoria del Manifiesto Comunista*, en *Labriola 1949, 299-300*), que valoriza el *Prólogo*, pero también lo historiza, mostrando cómo cae en un momento de fuerte retirada del movimiento revolucionario. Gramsci, quien en escritos anteriores a la prisión rara vez recurre a Labriola, encuentra en él un antídoto contra el endurecimiento del marxismo en el materialismo histórico. Después de haber publicado (5 de enero de 1918) en "Il Grido del Popolo" el tercer párrafo del ensayo de Labriola *Del materialismo histórico*, con el título editorial *Las ideologías en el devenir histórico*, Gramsci escribe (12 de enero), hablando en nombre de la nueva generación socialista: «Creen, por lo tanto, que los cánones del materialismo histórico son válidos solo *post factum*, para estudiar y comprender los eventos del pasado, y no deberían convertirse en una hipoteca sobre el presente y el futuro» (*CF 555*). Más tarde, en 1925, en una situación muy diferente (el *PCd'I* había nacido y Gramsci se había convertido en un destacado político de la Internacional Comunista), Gramsci usa el *Prólogo* en la primera entrega de la escuela interna del partido (v. *RQ 122-123*), pero omitiendo el siguiente pasaje, decisivo desde el punto de vista de la codificación del materialismo histórico: «Una formación social no perece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas para las cuales todavía es suficiente y las nuevas, más elevadas, relaciones de producción no ocupan su lugar antes de que las condiciones materiales de existencia de estas últimas se hayan incrustado en el seno de la vieja sociedad. Por lo tanto, la humanidad siempre tiene sólo aquellas tareas que puede resolver; [si se mira con más cuidado, siempre se encontrará que la tarea en sí misma surge sólo donde las condiciones materiales de su resolución ya existen o al menos están en proceso de realizarse]» (*QT 747*). El pasaje se ha reproducido aquí según la traducción que hace Gramsci del *Prólogo* en prisión y que se basa en una antología (*Marx 1919*, *43-46*) que contiene también otros textos traducidos por Gramsci: las *Tesis sobre Feuerbach*, *Trabajo asalariado y capital*, el primer capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista*, etc. En esa antología, el *Prólogo* lleva el título editorial *El materialismo histórico*, un título mantenido por Gramsci en su traducción. Por lo tanto, se puede decir, en resumen, que en

los *Cuadernos* la reinterpretación del *Prólogo del '59* adquiere un doble valor: por un lado, se reanuda la confrontación crítica con el materialismo histórico, que a manera de un hilo rojo cruza, como se ha demostrado rápidamente, todos los años anteriores; por otro lado, sin embargo, por primera vez se convierte en el laboratorio de una confrontación con lo que era considerado el horizonte del materialismo histórico en sí, una comparación que ahora es finalmente textual y profunda.

El pasaje del *Pr*ólogo mencionado anteriormente había sido omitido por Gramsci, como se ha dicho, en la entrega para la escuela del partido interno. En cambio, Gramsci lo menciona varias veces en los *Cuadernos*, primero de memoria, luego sobre la base de su propia traducción. La primera referencia está en *C 4, §38, 167*: «1°) el principio de que "ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes" [o que no estén en curso de desarrollo y de aparición], y 2°) que "ninguna sociedad se derrumba si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que se hallan implícitas en sus relaciones"». El texto también se recuerda en otros lugares (*C 7, §4, 147*; *C 7, §20, 159*; *C 8, §195, 314*; *C 10 II, §6, 142*). Como se puede ver, además del reemplazo de «fuerzas productivas» por «formas de vida» (es decir, en los otros textos, «posibilidad de desarrollo» y «contenido potencial»), que luego se corregirá (*C 13, §17, 32*, donde junto a la repetición de la paráfrasis se transcribe la traducción literal), también existe la inversión de los dos «principios». Esta inversión a veces se mantiene incluso después de la corrección del texto, como en *C 11, §22, 282*, mientras que en *C 15, §17, 193* el pasaje se cita correctamente.

Las peculiaridades mencionadas aquí contribuyen a resaltar una cierta libertad de acercamiento al texto, una libertad que se confirma en la interpretación: para Gramsci estas dos proposiciones no son solo dos principios, por el contrario, son «los dos principios del materialismo histórico», pero deben medirse dialécticamente: «la mediación dialéctica entre los dos principios del materialismo histórico citados al principio de esta nota es el concepto de revolución permanente» (*C 4, §38, 169*, octubre de 1930). El punto de partida es la delineación de una historia que transcurre en etapas inevitables, marcadas por el desarrollo de las fuerzas productivas; el punto de llegada es una concepción de la historia como idéntica a la política (esto significa "revolución permanente") y el comienzo de una reescritura crítica del materialismo histórico, en el que la economía pierde el papel de instancia

separada y, por lo tanto, decisiva con respecto al el resto de la sociedad y se incorpora al concepto de «relaciones de fuerza».

Este pasaje, iniciado en *C 4, §38*, se realiza en el Texto C, *C 13, §17* ya mencionado, escrito en 1933. Del mismo 1933 es *C 15, §17, 193-194*, en el que Gramsci llega a esta conclusión: «El concepto de revolución pasiva debe ser deducido rigurosamente de los dos principios fundamentales de ciencia política. 1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se han desarrollado en ella encuentran todavía lugar para su ulterior movimiento progresivo; 2) que la sociedad no se impone tareas para cuya solución no se hayan incubado las condiciones necesarias, etc. Se entiende que estos principios deben primero ser desarrollados críticamente en todo su alcance y depurados de todo residuo de mecanicismo y fatalismo. Así, deben ser referidos a la descripción de los tres momentos fundamentales en que puede distinguirse una "situación" o un equilibrio de fuerzas, con el máximo de valorización del segundo momento, o equilibrio de las fuerzas políticas y especialmente del tercer momento o equilibrio político-militar». Aquí el texto de Marx se convirtió en «ciencia política» y los dos principios deberían tomarse solo después de haber sido «purificados», es decir, «devueltos» a la noción de relaciones de fuerzas. El significado del texto se ha revertido por completo y puede tener lugar un desarrollo que, desde el *Pró*logo, conduce a la teoría de la revolución pasiva, es decir, a la negación del determinismo económico.

Pero la confrontación, descrita aquí, de Gramsci con el materialismo histórico no es una investigación aislada. Dentro del proyecto de una filosofía de la praxis, esto se acompaña de toda una serie de observaciones relacionadas con otros aspectos del *Prólogo*, constituyendo así una interpretación unitaria. Estas observaciones pueden agruparse bajo dos títulos: el significado y la función de las ideologías y el carácter metafórico de los argumentos utilizados por Marx. En cuanto al primer punto, será suficiente referirse al pasaje siguiente: «Respecto a la cuestión de la "objetividad" del conocimiento según el materialismo histórico, el punto de partida debe ser la afirmación de Marx (en la *Introducción a la Crítica de la economía política*, pasaje famoso sobre el materialismo histórico) de que "los hombres se vuelven conscientes (de este conflicto) en el terreno ideológico" de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas. Pero esta conciencia ¿se limita únicamente al conflicto entre las fuerzas materiales

de producción y las relaciones de producción – como materialmente dice el texto marxista – o se refiere a toda conciencia, o sea a todo conocimiento? Éste es el problema: que puede ser resuelto con todo el conjunto de la doctrina filosófica del valor de las superestructuras ideológicas» (*C 4, §37, 167*). Gramsci declara apartarse de la letra del texto: si de hecho atribuimos a las ideologías una *función gnoseológica*, que en Marx está reservada para la crítica científica (*C 4, §38, 175-176*: «la tesis de Marx – de que los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías – posee un valor orgánico, es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral»), la distinción entre ciencia e ideología se vuelve problemática y el punto de observación desde el cual se hace la distinción entre base real y superestructura terminará situándose en interior de la segunda.

Este cambio no pierde de vista la cuestión de la verdad, sino que la reformula en términos de praxis, sobre la base de las *Tesis sobre Feuerbach*. Aquella verdad que Marx redefinió como «realidad y poder» del pensamiento que solo puede demostrarse en la «práctica» (tesis 2) es el sustrato de una concepción efectiva de las ideologías como muchas *formas* diferentes de esta "demostración", donde el conocimiento y la práctica política son iguales. Esta lectura es confirmada por el arranque de *C 4, §38*, donde Gramsci, después de recordar los dos principios del materialismo histórico, agrega que en el curso de las crisis históricas las fuerzas sociales «que "tratan" de demostrar (con los hechos en último análisis, o sea con su propio triunfo, pero inmediatamente mediante la polémica ideológica, religiosa, filosófica, política, jurídica, etc.) que "existen ya las condiciones necesarias y suficientes para que determinadas tareas puedan y por lo tanto deban ser resueltas históricamente"» (*Ivi, 168*). Como puede verse, el pasaje del *Prólogo* se reescribe mezclando su léxico "ideológico" con el "veritativo" de las *Tesis sobre Feuerbach* («demostrar»). El resultado de este cambio de la letra del texto es una nueva concepción de la ideología, llevada a cabo ya no como una alternativa a la teoría de la verdad, sino como una parte integral de ella. Los dos principios fundamentales del materialismo histórico, aquellos que el marxismo de la Segunda Internacional había leído en clave evolutiva, separando y subordinando la voluntad política a la historia económica, se interpretan *al revés*, gracias a las *Tesis sobre Feuerbach*, como una actualización del concepto de "revolución permanente".

Esta interpretación concuerda con el otro eje de la reinterpreta-

ción del *Prólogo* sobre el estatuto de las metáforas presente en él. Ya en *C 1, §113, 161* Gramsci observa: «La expresión de Marx en el prefacio de la *Crítica de la economía política* (de 1859), "así como no se juzga lo que un individuo es por lo que él se parece a sí mismo", puede ser vinculada a la transformación ocurrida en el procedimiento penal y a las discusiones teóricas al respecto, entonces relativamente recientes». La anotación regresa varias veces más tarde. En *C 8, §207, 322* se compara con la otra imagen, también presente en el *Prólogo*, de la economía como anatomía de la sociedad civil. Gramsci señala que el conocimiento del «origen de la metáfora usada para indicar un concepto recién descubierto, ayuda a comprender mejor el concepto mismo, que es referido al mundo cultural e históricamente determinado en el cual surgió». En la nota anterior, dedicada a la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange, Gramsci había observado que: «podrá verse cómo la terminología tiene su importancia para provocar errores y desviaciones, cuando se olvida que la terminología es convencional y que siempre hay que remontarse a las fuentes culturales para identificar su valor exacto, porque bajo una fórmula convencional, pueden anidarse contenidos diferentes» (*C 8, §206, 321*). En este sentido, *C 8, §207* se titula *Cuestiones de terminología*, en la cual, por lo tanto, viene ya expresado implícitamente un juicio preciso sobre el valor original de ambas declaraciones. En el caso de la metáfora anatómica, ese valor de posición radica en el vínculo con el lenguaje de las ciencias naturales en la época de Marx, con su función culturalmente progresiva y con la idea democrática de "verdad" vinculada a ellas (y, en consecuencia, con el poder controvertido que trajo consigo), como se explica en el segundo borrador, *C 11, §50, 322*, *Historia de la terminología y de las metáforas*, donde Gramsci especifica que «la metáfora [de la economía como anatomía de la sociedad civil, NdA] estaba justificada también por su "popularidad", o sea por el hecho de que ofrecía incluso a un público no refinado intelectualmente, un esquema de fácil comprensión (este hecho casi nunca se tiene debidamente en cuenta: que la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmente atrasados, recurre a metáforas a veces "groseras y violentas" en su popularidad)»; por lo tanto, siempre es necesario «precisar los límites de la metáfora misma» para «impedir que ésta se materialice y se mecanice» (*Ibid.*), poniendo el énfasis en algo que estaba presente en la imagen inicial solo como un accesorio polémico (la historio-

grafía espiritualista: *C 10 II, §41. XII, 202*, en el que también se recuerda el pasaje del *Prólogo* de la derivación judicial: «Habría que estudiar contra cuáles corrientes historiográficas ha reaccionado la filosofía de la praxis en el momento de su fundación y cuáles eran las opiniones más difundidas en aquel tiempo incluso con respecto a las otras ciencias. Las mismas imágenes y metáforas a las que recurren a menudo los fundadores de la filosofía de la praxis dan indicios a este respecto»). Sin embargo, el contenido *positivo* de la metáfora no excede la referencia a la necesidad de «profundizar las investigaciones metodológicas y filosóficas» (*C 8, §240, 346*, tomada sin variaciones en *C 10 I, §13, 137*).

Reflexionando sobre las dos metáforas, anatómica y judicial, presentes en el *Pr*ólogo, Gramsci reconduce la misma dicotomía base-superestructura a una expresión metafórica, cuya función es controvertida. El carácter «grosero y violento» de estas metáforas no es una forma de reducir su significado, sino de restaurarlas a la función política y también "sarcástica" ("historicista", de "transición": *C 1, §29, 90*) que le era propia. El error radica en encerrarlas en una literalidad que no poseen, extrayendo de ellas una teoría de la verdad que separa claramente la ciencia de la política, la historia de las relaciones de fuerzas.

La reactivación de las metáforas no puede ir más allá de este nivel crítico-negativo, que consiste en limitar el alcance teórico de una expresión dada, reactivar los contenidos y las intenciones de un determinado "lenguaje" (en este caso, el marxismo) que se ha perdido. Pero esta síntesis artificial de expresión y significado es posible gracias a la concepción práctica-política del pensamiento y, por lo tanto, del lenguaje. Esta *pars destruens* está condicionada por una *pars construens*, que es el resultado del valor práctico-político, *y por lo tanto veraz*, de los diferentes lenguajes o ideologías: la teoría de la traducibilidad de los lenguajes. De hecho, en el siguiente texto (*C 8, §207, Cuestiones de terminología*), titulado *Traducibilidad [recíproca] de las culturas nacionales*, Gramsci vuelve a un tema ya mencionado en el *Cuaderno 1*, continuando la meditación sobre la forma en que las ideologías lingüísticas nacionales francesas y los alemanes han "incorporado" los intereses de sus respectivas burguesías, dirigiéndolos, de maneras diferentes y de hecho opuestas, hacia un objetivo "revolucionario" común (*C 8, §208, 323*).

FABIO FROSINI

**Pueblo**

«Los políticos improvisados preguntan con suficiencia propia de quien se las sabe todas: "¡El

pueblo! Pero ¿qué es este pueblo? ¿Quién lo conoce? ¿Quién lo ha definido jamás?"» (*C 3, §7, 20*). Los intelectuales se comportan de la misma manera, perpetuando un desapego de las clases subalternas que tiene orígenes antiguos, que puede rastrearse a ese momento en la historia de la cultura en que la elección de regresar al latín como lengua de comunicación religiosa, en los albores del desarrollo de la lengua vernácula, marca en el sentido de dominación la relación entre los estratos de la sociedad, comenzando por la negación del lenguaje, el conocimiento, el conocimiento de uno sobre otro. No es casualidad que en Italia la literatura sea el terreno en el que es posible medir particularmente la distancia entre las clases altas y bajas, si incluso autores como Manzoni han podido expresar hacia la gente «condescendiente benevolencia, no de *identificación* humana» (*C 7, §50, 182*).

Por otro lado, no es fácil para Gramsci definir qué cosa es el «pueblo»: por un lado, es precisamente su indeterminación lo que le impide convertirse en clase y actuar visiblemente en la escena de la historia, por otro, no debe considerarse, como dicen Croce o Labriola (*C 7, §1, 144* y *C 8, §200, 317*), un estado de humanidad "infantil"», a quien proponer una pedagogía paternalista, dirigida a mantener su condición de inferioridad.

El pueblo no es históricamente identificable como un grupo social particular, ni tampoco lo es geográficamente. Es importante pensar siempre en el pueblo en relación con la pequeña burguesía, al menos hasta la Revolución Industrial, luego en relación con el proletariado y también en relación con los intelectuales, o incluso la aristocracia en países como Francia, donde el pueblo ha asumido un papel histórico muy específico gracias a su madurez, junto con otras clases, a nivel de pueblo-nación.

Gramsci también examina la noción con respecto a realidades geo-históricas como las de América y Asia (*C 4, §49, 194-195*), mostrando las enormes diferencias con Italia. El pueblo no puede expresar su propia concepción del mundo, no es una "comunidad homogénea", y este es el elemento peculiar que lo distingue: su cultura, su «sentido común» se componen de una multiplicidad de concepciones del mundo que se yuxtaponen y que derivan de una serie de elementos heterogéneos de religión, ciencia, filosofía reelaborados en forma de folklore (*C 1, §89, 151* y *C 5, §156, 361*). Esta no es una cultura *per se* alternativa a la cultura dominante, sino solo una alternativa en potencia, que permanece en el estado del

mero «subversivismo» si no se eleva gracias a la relación con la alta cultura (*C 3, §46, 49*), pasando del nivel de «"espontaneidad"» al de «"dirección consciente"» (*C 3, §48 51*). «El error intelectual consiste en creer que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y estar apasionado [...] no se hace historia-política sin pasión, esto es, sin estar sentimentalmente unidos al pueblo» (*C 4, §33, 164*).

LEA DURANTE

**Pueblo-nación**

El «pueblo-nación» es el «elemento permanente» que fracasa en la historia de la unificación italiana y, en cambio, el protagonista de la historia francesa, lo que permitió a este último superar las «variaciones políticas» y desarrollar formas de «nacionalismo político y cultural que escapa a los límites de los partidos propiamente nacionalistas y que impregna toda la cultura» (*C 3, §82, 80*). «Los hombres del *Risorgimento* […] hicieron del pueblo-nación un instrumento, degradándolo» (*C 1, §119, 119*). Lo hicieron instrumental para aquel sentimiento nacional retórico y antihistórico que los intelectuales habían estado construyendo durante mucho tiempo, basándose en la mistificación de que la nación italiana siempre había existido en el poder y solo era cuestión de darse cuenta de ello. Gramsci considera que la madurez inalcanzada del pueblo-nación en Italia, en el sentido en que existió en otros países europeos, y su posterior mortificación por parte de los partidos de derecha, es un hecho intrínsecamente conectado a la debilidad de las instancias más democráticas que actuaron en la confrontación política del *Risorgimento* y en la prevalencia definitiva de los liberales y conservadores.

Para Gramsci «el error del intelectual consiste <en creer> que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado [...] o sea que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) si es distinto y separado del pueblo-nación [...] no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación» (*C 11, §67, 346-347*).

El pueblo-nación, que entrelaza y trasciende las nociones de clase y sociedad civil, entendido como un elemento fundamental de un proceso histórico saludable, es, por lo tanto, también el protagonista de la reforma intelectual y moral en su versión más auténtica y, en última instancia, del autoeducación que Gramsci esperaba, sin embargo, la clase culta ha sido históricamente incapaz de establecer una conexión orgánica con el pueblo, y esto ha llevado a la aparición de una hegemonía cultural de libros extranjeros, especialmente a tra-

vés de la difusión masiva de la novela de folletín. La distancia de los intelectuales italianos, tanto seculares como católicos, del pueblo es tal que hace que Gramsci diga que «el elemento intelectual indígena es más extranjero que los extranjeros frente al pueblo-nación» (*C 21, §5, 43*).

LEA DURANTE

# R

**Reforma intelectual y moral**

Esta expresión llega a Gramsci a partir de una genealogía intelectual compleja, rápidamente reconstruida en el *C 14, §26, 118*. Aquí Gramsci comenta un texto de Sorel (publicado en "La Crítica" en 1931) «que habría debido servir de introducción a la versión italiana del libro de Renan *La riforma intellettuale e morale* que debía traducir Missiroli y publicar Laterza» en 1915. Referencias similares al origen de esta expresión se encuentran también en otros momentos de la obra de Gramsci (*C 3, §40, 43*; *C 9, §111, 87-88*; *C 16, §9, 264*), y el significado que al principio emerge del conjunto de las ocurrencias es la reivindicación de la necesidad de una *moderna reforma religiosa protestante* como antídoto a la escasa unión nacional y popular. En su formulación literal, esta tesis es para Gramsci un brillante ejercicio literario, mientras el único que, a su modo de ver, ha sabido de verdad comprender el aspecto políticamente vivo y actual de la cuestión sería Sorel. Retomando, en su segunda redacción, un complejo texto sobre la historia del marxismo (*C 4, §3*) Gramsci incluye una referencia que anteriormente ya había indicado (v. *C 4, §44* y *C 10 II, §41.XIII*), pero sin conexión con el tema de la reforma intelectual y moral: «Sorel [...] ha afirmado (en una carta a Missiroli) que a menudo grandes movimientos históricos <no> son representados por una cultura moderna» (*C 16, §9, 263*). Esta toma de posición llega al final (estamos en 1934) de una larga reflexión en la que el concepto de reforma intelectual y moral se ha ido caracterizando de forma cada vez más original – en conexión y bajo la luz de la filosofía de la praxis – con respecto al sentido tradicional.

Esta originalidad consiste en la dimensión real, social, «totalitaria» (*C 4, §75, 226*) de la reforma, que tiene que entenderse como la capacidad de involucrar activamente a la totalidad de la población, haciéndola protagonista de un cambio grande y total de las relaciones de fuerza. Hablando de la implicación *activa* se hace referencia a un aspecto vinculado a la totalidad de la reforma, es decir, al hecho de que la reforma no puede aceptar ningún límite de tipo tradicional, como es el que se da en virtud de la división de la sociedad entre clases directivas y clases subalternas o entre intelectuales y pueblo, sino que pone en cuestión todas estas barreras, y no solo lo hace desde el punto de vista teórico (limitando su aplicación práctica a pequeñas clases directivas), sino que lo hace prácticamente, para la universalidad de la población. Esta, por lo tanto, coincide con un profundo cambio de la «realidad de las relaciones humanas de conocimiento como elemento» de construcción de una «"hegemonía" política» (*C 10 II, §6, 143*); es decir, implica una completa transformación de la cultura, de sus modalidades de producción y difusión. De ahí la importancia de la anotación de Sorel, que invita al intelectual a dirigir su mirada hacia lo que es realmente popular, para identificar en ello los signos del nacimiento potencial de una nueva civilización, sin dejarse espantar por el claro retraso que tiene respecto a la sofisticada cultura de las clases dirigentes (en *C 16, §9, 263* Gramsci recuerda el parangón de Sorel entre socialismo y cristianismo primitivo), y también adquiriendo plena conciencia del desfase que existe entre el papel que realmente tienen los grupos subalternos y la cultura de la que participan, y por lo tanto sabiendo que es necesario un trabajo específico para poder reorganizar la relación entre las dos esferas.

Más allá de su significado con referencia al grupo de intelectuales antes mencionados, el concepto tiene que ser desarrollado según dos directrices diferentes, que corresponden al modo en el que Gramsci se enfrenta al tema de la filosofía de la praxis en su relación con «todas las filosofías que hasta ahora han existido» (*C 10 II, §54, 220*): por una parte, el acontecer histórico de reformas intelectuales y morales, siempre parciales, por otro lado, la reforma intelectual y moral propuesta por la filosofía de la praxis, que difiere respecto a todas ya que es capaz de sintetizar de forma estructurada (*C 8, §145, 290*) la difusión extensiva y la profundización crítica, el momento «Reforma» y el momento «Renacimiento» (*C 7, §43-44*). En relación con el primer aspecto, las reformas intelectuales y morales han sido la

Reforma protestante y el «iluminismo "político" francés» (*C 4, §3, 135*; v. también el más interesante Texto C, *C 16, §9, 263*), y también el idealismo moderno: «las teorías idealistas son el mayor intento de reforma moral e intelectual que se haya verificado en la historia para eliminar la religión del campo de la civilización» (*C 8, §215, 331*), y precisamente de este último deriva la filosofía da la praxis: de la idea de «que el hombre moderno puede y debe vivir sin religión» (*LC 446-447,* a Tatiana, 17 de agosto de 1931). Gramsci, sin embargo, identifica inmediatamente el límite de este movimiento en la «contradicción creada por los intelectuales que [...] han llegado al ateísmo y a "vivir sin religión" a través de la ciencia o la filosofía, pero que sostienen que la religión es necesaria para la organización social» (*C 8, §111, 271*). Ya en el *Cuaderno 4* esta crítica se presenta con claridad: «Reforma luterana – calvinismo inglés – en Francia, racionalismo dieciochoesco y pensamiento político concreto (acción de masas). En Italia no ha habido nunca una reforma intelectual y moral que involucrase a las masas populares. Renacimiento, filosofía francesa del setecientos, filosofía alemana del ochocientos son reformas que afectan solamente a las clases altas y a menudo sólo a los intelectuales: el idealismo moderno, en la forma croceana, es indudablemente una reforma, y tuvo cierta eficacia, pero no afectó a masas notables y se disgregó a la primera contraofensiva. El materialismo histórico, por tanto, tendrá o podrá tener esta función no sólo totalitaria como concepción del mundo, sino totalitaria en cuanto que afectará a toda la sociedad hasta sus más profundas raíces» (*C 4, §75, 226*). La crítica a Croce se profundiza en *C 7, §1, 144*: «frente a la nueva Reforma intelectual y moral representada por el materialismo histórico, se vuelve a encontrar en la misma posición que Erasmo frente a Lutero». Croce es por lo tanto un filósofo obligado a estar a la defensiva, y este juicio prepara directamente a la llamada de un «*Anti-Croce*» en *C 8, §235, 343*.

Como resulta evidente, el carácter totalitario del materialismo histórico reside en el de hecho que, como se ha dicho, el materialismo rompe toda barrera, en primer lugar, la barrera que pone como alternativas entre sí la difusión de masa y la profundidad crítica, poniendo todos estos límites, en apariencia inevitables, bajo la mirada de una crítica que podrá ser eficaz (nótese «habrá o *podrá haber*») en tanto sepa convertirse en *crítica práctica de masa*. De hecho, Gramsci usa "reforma intelectual y moral", "revolución cultural" y "revolución popular" (*C 17, §38, 328*) como sinónimos,

para entender la transformación de la relación entre función social y cultural: «es tarea de los intelectuales la de determinar y organizar la revolución cultural, o sea de adecuar la cultura a la función práctica», escribe en *C 8, §171, 302* (noviembre de 1931; en el Texto C, *C 11, §16, 270*, la expresión se cambia por «reforma moral e intelectual»). Esta idea de la "adecuación" es el paso decisivo hacia una reformulación original. A esta, de hecho, sigue de inmediato (enero-febrero de 1932) el famoso texto acerca del «moderno Príncipe» (*C 8, §21, 225*), en el que Gramsci fija todos los puntos esenciales del problema: «la cuestión de una reforma intelectual y moral, o sea la cuestión religiosa o de una concepción del mundo», es parte esencial del «moderno Príncipe», ya que solo reorganizando la dispersa filosofía del sentido común en una concepción coherente será posible unificar realmente la voluntad dispersa de las masas (la «reforma intelectual y moral [...] es el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular en el terreno de una forma lograda y total de civilización moderna»). Sin embargo, los aspectos culturales y económicos de la reforma son claramente idénticos: «el programa de reforma económica es el modo concreto como se presenta cada reforma intelectual y moral», ya que la cultura, como ya se ha dicho, es la hegemonía como organización de «las relaciones humanas de conocimiento» (*C 10 II, §6, 143*).

FABIO FROSINI

**Relaciones de fuerza**

El concepto de «relaciones de fuerza», si bien no aparece muchas veces de modo explícito en los *Cuadernos*, resulta central en el pensamiento de Gramsci. Una buena parte de los conceptos más discutidos en los *Cuadernos* – hegemonía, sociedad civil, Estado integral, etc. – tiene un nexo orgánico con la noción de «relaciones de fuerza». De hecho, no podemos comprender la lucha hegemónica, la constitución de la sociedad civil y sus relaciones con el Estado *stricto sensu* y tampoco la formación de una conciencia crítica de la realidad sin referirnos al concepto en cuestión. Este se presenta, explícita o implícitamente, en los diversos «análisis de situaciones» realizados por Gramsci desde su juventud hasta los *Cuadernos.* El lugar donde el tema se trata más explícitamente es, sin duda, el parágrafo titulado *Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza* (*C 13, §17*). Pero, más allá de sus aplicaciones concretas en el ámbito de la historiografía y de la «ciencia y arte políticas», el concepto ocupa un lugar central en lo que podría llamarse la *ontología social* de Gramsci.

En *C 13, §16* que retoma *C 8, §84*, Gramsci buscaba definir la esencia de la praxis política. Sobre la base de su particular lectura de Maquiavelo, Gramsci afirma: «El demasiado (y por lo tanto superficial y mecánico) realismo político conduce a menudo a afirmar que el hombre de Estado debe operar sólo en el ámbito de la "realidad efectiva", no interesarse en el "deber ser", sino sólo en el "ser"» (*C 13, §16, 31*). Como es sabido, la expresión "maquiavelismo" a menudo estuvo ligada con este realismo político superficial. Es otra la posición de Gramsci en relación con el autor de *El Príncipe*: «Maquiavelo no es un mero científico; él es un hombre de partido, de pasiones poderosas, un político en acción, que *quiere crear nuevas relaciones de fuerza* y por eso no puede dejar de ocuparse del "deber ser", ciertamente no entendido en sentido moralista» (*Ibid.*, las cursivas son mías). No se trata, por lo tanto, de refutar a priori el momento teleológico en la acción política (y en la acción en general), sino de «ver si el "deber ser" es un acto arbitrario o necesario, es voluntad concreta, o veleidad, deseo, amor a la fantasía» (*Ibid.*).

Tras haber afirmado que «el político en acción es un creador, un suscitador», Gramsci aclara, no obstante, que él «ni crea de la nada, ni se mueve en el vacío turbio de sus deseos y sueños» (*Ibid.*), sino que toma como punto de partida – y aquí retoma una expresión bien conocida de Maquiavelo – la «realidad efectiva». Sin embargo, es en la definición de lo que es esta realidad efectiva – es decir, en la explicitación de su ontología del ser social – donde Gramsci revela toda la importancia que le atribuye al concepto que estamos analizando. Gramsci concluye: «¿pero qué cosa es esta realidad efectiva? ¿Es acaso algo estático e inmóvil o no es más bien una relación de fuerzas en continuo movimiento y cambio de equilibrio?» (*Ibid.*). Por tanto, aquí la relación de fuerzas es elevada a una determinación fundamental de la propia realidad efectiva, es decir, a un momento causal de su dinámica ontológica, dialécticamente contradictoria. La posición teleológica, el "deber ser", si se basa en un análisis adecuado de la causalidad planteada por estas relaciones de fuerza, puede incidir sobre ellas y modificarlas. Y, precisamente porque quien habla de relación de fuerzas habla al mismo tiempo de un realidad histórica y cambiante, Gramsci puede concluir: «El "deber ser" es por lo tanto concreción, incluso es la única interpretación realista e historicista de la realidad, es la única historia en acción y filosofía en acción, la única política» (*C 13, §16, 31-32*). Vemos así que Gramsci sabe – y lo dice explícitamente en *C 13, §17, 40*, sobre el

que volveremos – que: «la observación más importante que debe hacerse a propósito de todo análisis concreto de las relaciones de fuerza es ésta: que tales análisis no pueden y no deben ser fines en sí mismos (a menos que no se escriba un capítulo de historia del pasado) sino que adquieren un significado sólo si sirven para justificar una actividad práctica, una iniciativa de voluntad».

La utilización más sistemática del concepto de relaciones de fuerza es la que podemos leer en *C 13, §17*, un texto C que retoma – con alteraciones e integraciones – dos textos A, *C 4, §38* y *C 8, §163*. Gramsci se propone desarrollar una de sus principales contribuciones a lo que reiteradamente denomina «ciencia de la política de la filosofía de la praxis», o sea su propuesta «análisis de las situaciones». También aquí podemos ver un punto de contacto entre Gramsci y Lenin, quien, como sabemos, sostuvo que «el análisis concreto de las situaciones» es nada menos que «la esencia del marxismo». Reafirmando la centralidad que el concepto de relaciones de fuerza tiene en su pensamiento, Gramsci comienza el parágrafo afirmando que «Es el problema de las relaciones entre estructura y superestructura el que hay que plantear exactamente y resolver para llegar a un justo análisis de las fuerzas que operan en la historia de un determinado periodo y determinar su relación» (*C 13, §17, 32*). Lo que Gramsci define aquí como problema tiene un lugar ontológico-metodológico decisivo en su concepción del materialismo histórico. Esto es confirmado por su noción de "catarsis". Identificando en la catarsis «el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea *la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres*», recuerda que esta elaboración es el «punto de partida para toda la filosofía de la praxis» (*C 10 II, §6, 142*, las cursivas son mías). La relación orgánica entre estos dos parágrafos es verificada por el hecho de que en ambos aparecen los que, para Gramsci, son los dos principios básicos del marxismo, extraídos de su peculiar lectura del famoso *Prólogo del '59*. Reflexionando sobre este texto, sostiene, «se puede llegar al desarrollo de toda una serie de otros principios de metodología histórica» (*C 13, §17, 32*). Citando a Marx a su manera, es decir, interpretándolo, afirma: «hay que moverse en el ámbito de dos principios: 1) el de que ninguna sociedad se impone tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes o que éstas no estén al menos en vías de aparición y de desarrollo; 2) y el de que ninguna sociedad se

disuelve y puede ser sustituida si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones» (*C 13, §17, 32*). En otras palabras, es preciso tomar en consideración, en el análisis de las situaciones y de las relaciones de fuerzas, tanto el momento subjetivo (las tareas establecidas, el "deber ser") como el objetivo (el "ser", es decir, el desarrollo de las formas de vida necesarias para que las tareas se vuelvan realistas).

No es casual que, después de esta referencia al texto de Marx, Gramsci remita a otra cuestión decisiva de su "teoría política", es decir, a la necesidad de «distinguir los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) de los movimientos que se pueden llamar de coyuntura (y se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales). Los fenómenos de coyuntura son ciertamente dependientes, también ellos, de movimientos orgánicos, pero su significado no es de gran alcance histórico: éstos dan lugar a una crítica política menuda, cotidiana, que afecta a los pequeños grupos dirigentes y a las personalidades inmediatamente responsables del poder. Los fenómenos orgánicos dan lugar a la crítica histórico-social» (*C 13, §17, 33*). La distinción entre fenómenos de coyuntura y fenómenos orgánicos se articula con otra distinción fundamental de la ciencia política gramsciana, a saber, aquella entre pequeña y gran política. La confusión entre el nivel orgánico y el coyuntural en el análisis de la realidad político-social tiene graves implicaciones: «el error en que se cae a menudo en los análisis histórico-políticos consiste en no saber encontrar la justa relación entre lo que es orgánico y lo que es ocasional: se llega así o a exponer como inmediatamente operantes causas que por el contrario son operantes mediatamente, o a afirmar que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes; en un caso se tiene el exceso de "economismo" o de doctrinarismo pedante, en el otro el exceso de "ideologismo"; en un caso se sobrevaloran las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual». (*C 13, §17, 33*). Y Gramsci concluye: «Si el error es grave en la historiografía, aún más grave resulta en el arte político, cuando se trata no de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y futura» (*Ivi, 34*).

Tras presentar ejemplos históricos de tales errores, Gramsci nos propone positivamente los criterios para analizar situaciones a partir del concepto de relaciones de fuerza. Según él, este análisis debería operar en tres momentos articulados orgánicamente. El primero es el de la «relación de fuerzas sociales estrechamente ligada

a la estructura, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres, que puede ser medida con los sistemas de las ciencias exactas o físicas» (*Ivi, 36*). Esta última frase es una paráfrasis de una expresión del *Prólogo* de Marx. Basado en este primer momento objetivo de las relaciones de fuerza (donde están presentes «los agrupamientos sociales, cada uno de los cuales representa una función y tiene una posición dada en la producción misma», y que también constituyen «la que es, una realidad rebelde: nadie puede modificar el número de las empresas y de sus empleados, el número de las ciudades con su correspondiente población urbana, etcétera»: *Ivi, 36*), uno puede «estudiar si en la sociedad existen las condiciones necesarias y suficientes para su transformación, [lo que] permite controlar el grado de realismo y de practicabilidad de las diversas ideologías que han nacido en su mismo terreno, en el terreno de las contradicciones que aquélla ha generado durante su desarrollo» (*Ibid.*). Se trata, por tanto, de la base causal objetiva sobre la cual formular con realismo cualquier propuesta subjetiva de intervención teleológica. El segundo momento es el de «la relación de las fuerzas políticas, o sea la evaluación del grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por los diversos grupos sociales» (*Ibid.*). Si bien también aquí parte del *Prólogo* de Marx (que habla de «formas ideológicas en las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto [económico] y lo conducen a su resolución»), Gramsci agrega determinaciones que constituyen su contribución propia a la ciencia política de la filosofía de la praxis, es decir, del materialismo histórico. Gramsci sostiene: «Este momento puede ser a su vez analizado y distinguido en varios grados, que corresponden a los diversos momentos de la conciencia política colectiva, tal como se han manifestado hasta ahora» (*Ibid.*).

Por lo tanto, este segundo momento de las relaciones de fuerza tiene grados: «El primero y más elemental es el económico-corporativo: un comerciante siente que *debe* ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero el comerciante no se siente todavía solidario con el fabricante». El segundo grado, que aún no trasciende completamente el nivel económico-corporativo, «es aquél en el que se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía sólo en el campo meramente económico. Ya en este momento se plantea la cuestión del Estado, pero sólo en el terreno de alcanzar una igualdad político-jurídica con los grupos dominantes»

(*Ibid.*). Solamente en el tercer grado de la «relación de fuerzas políticas» puede hablarse en sentido propio de una conciencia ético-política de clase. Estamos aquí ante el momento en que se coloca la cuestión – crucial para Gramsci – de la hegemonía: «ésta es la fase más estrictamente política, que señala el tránsito neto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías germinadas anteriormente se convierten en "partido", entran en confrontación y se declaran en lucha hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando, además de la unidad de fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no en el plano corporativo sino en un plano "universal", y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados» (*Ivi, 36-37*). Aquí se plantea una relación nueva y más orgánica con el Estado, que ciertamente es un Estado de clase, pero con características de la específica visión gramsciana del «Estado integral», resultante de una dinámica relación de fuerzas entre la clase dominante y las clases subalternas. «El Estado», escribe Gramsci, «es concebido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del grupo mismo, pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal» (*Ivi, 37*). Precisamente aquí radica la capacidad de la clase dominante para ser no solo dominante sino convertirse también en una clase dirigente. Gramsci prosigue: «el grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y *la vida estatal es concebida como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados*, equilibrios en los que los intereses del grupo dominante prevalecen pero hasta cierto punto, o sea no hasta el burdo interés económico-corporativo» (*Ibid*, las cursivas son mías). Se puede ver aquí cómo la noción de relaciones de fuerza tiene un papel decisivo en la noción gramsciana de Estado.

Gramsci habla también de un tercer momento, «de la relación de las fuerzas militares, inmediatamente decisivo en cada ocasión» (*Ivi, 38*). Aquí deben distinguirse dos grados, «el militar en sentido estricto o técnico-militar y el grado que se puede llamar político-militar», que, «en el desarrollo de la historia [...], se han presenta-

do en una gran variedad de combinaciones». Aunque Gramsci se refiere al «paso de éstas [relaciones económicas] a relaciones políticas de fuerza para culminar en la relación militar decisiva», suponiendo la universalidad y la necesidad de este tercer momento, su ejemplo se refiere a la «relación de opresión militar de un Estado sobre una nación que trata de alcanzar su independencia estatal» (*Ibid.*). Gramsci no se refiere a la posibilidad de aplicar este tercer momento a las relaciones de fuerza entre las clases sociales.

A continuación, y siempre como contribución metodológica al análisis de las relaciones de fuerza, Gramsci reafirma una posición ya citada en textos pre-carcelarios y en otros pasajes de los *Cuadernos* (en particular *C 13, §18* y siguientes), según los cuales «se puede excluir que, por sí mismas, las crisis económicas inmediatas produzcan efectos fundamentales; sólo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertos modos de pensar, de plantear y resolver las cuestiones que implican todo el desarrollo ulterior de la vida estatal» (*Ivi, 39*). Contra el economicismo mecanicista, Gramsci sabe que «la ruptura del equilibrio de las fuerzas no se produjo por causas mecánicas inmediatas [...] sino que ocurrió en el cuadro de conflictos superiores al mundo económico inmediato» (*Ibid.*). Por tanto, «el elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta con tiempo que se puede hacer avanzar cuando se juzga que una situación es favorable […], por eso la tarea esencial es la de ocuparse sistemática y pacientemente en formar, desarrollar, hacer cada vez más homogénea, compacta, consciente de sí misma a esta fuerza» (*Ivi, 40*). El momento decisivo de la dinámica de las relaciones de fuerza se da, por tanto, en el nivel político e ideológico, aunque sobre la base de las determinaciones económicas.

Finalmente, en la conclusión del parágrafo que estamos analizando, Gramsci recuerda su adhesión a la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, esto es, al vínculo ineludible entre teoría y praxis. Recordemos un texto gramsciano citado anteriormente: «Tales análisis [de situaciones, de relaciones de fuerza] no pueden y no deben ser fines en sí mismos […] sino que adquieren un significado sólo si sirven para justificar una actividad práctica, una iniciativa de voluntad» (*C 13, §17, 40*). Por tanto, para Gramsci, no se trata únicamente de analizar situaciones, sino también de transformarlas.

CARLOS NELSON COUTINHO

**Religión**

Gramsci dedicó a la religión muchos artículos periodísticos, algunas partes breves pero significativas de las relaciones e intervenciones políticas, numerosas notas de los *Cuadernos* y algunos pasajes de las *Cartas de la cárcel*. Estos escritos constituyen una pequeña porción de su producción escrita y revelan una riqueza insospechada de temas, una multiplicidad de planes de análisis (ideológicos, históricos, sociales, políticos y epistemológicos) y una sorprendente variedad de categorías críticas del fenómeno religioso. Junto a las categorías tradicionales de la crítica marxista de la religión (alienación, opio del pueblo, modelo epistemológico negativo del mundo capitalista), otras categorías, principalmente de naturaleza política juegan un papel principal como la de hegemonía, bloque histórico, reforma intelectual y moral, revolución pasiva, la Iglesia como intelectual, la religión y la Iglesia como modelos epistemológicos positivos del marxismo y el comunismo. Sin embargo, todas estas categorías, tomadas de forma aislada, conllevan el riesgo que conduce a lecturas e interpretaciones reductivas y a una comprensión limitada y restringida del discurso religioso en Gramsci. Una llave de lectura unitaria del pensamiento gramsciano al respecto puede ser indicada más que en una súper-categoría, en un contexto teórico dentro del cual las muchas y diferentes categorías mencionadas pueden encontrar su fusión o al menos una conexión cercana. Este lugar es la doctrina del sentido común con sus relaciones con la religión, la filosofía y la política. Creo que esta es la clave de lectura más adecuada para establecer el discurso gramsciano sobre la religión correctamente.

Las definiciones de religión que se encuentran en el trabajo de Gramsci son tres: 1. *La religión "confesional"* (*C 6, §41, 38*), tomada del *Manual de Historia de las Religiones* de Turchi (1922), donde se caracteriza la religión de acuerdo con los siguientes elementos: *a*) creencia en una o más deidades personales trascendentes; *b*) sentimiento de dependencia total del hombre de la divinidad; *c*) relación entre hombres y dioses expresada en ritos y actos de adoración. La religión que corresponde totalmente a estos tres requisitos es el cristianismo. 2. *La religión "secular"*, entendida como «unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta correspondiente», que Gramsci también llama «ideología», incluso «política» (*C 11, §12, 247*), caracterizada como filosofía moral, «reforma intelectual y moral». Religión que ocurre la mayor parte del tiempo en forma de mito, es decir, como una forma de conocimiento

de la realidad inferior, imperfecta o al menos racional, no lógica o pre-lógica. A menudo es un mito concebido como un instrumento ideológico de control social. Esta definición, prestada críticamente de Benedetto Croce (*C 10 I, §5, 121* y *C 10 I, §10, 131*), es parcialmente asumida por Gramsci en su juventud, luego rechazada en los *Cuadernos*, no tanto porque teóricamente no es válida, sino por sus consecuencias prácticas negativas. De esta concepción mitológica de la religión, dirigida a dar mayor valor y prestigio a la tradición, Gramsci critica el riesgo de inducir una actitud no crítica, no combativa, no militante, sino de aceptación y habituación pasiva y, al mismo tiempo, de justificación de la realidad. Este es el reproche específico de Gramsci a Croce, precisamente el de haber justificado la religión misma y la concesión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, precisamente sobre la base de su concepción de «la religión como una forma de conocimiento popular» (*C 10 I, §10, 131* y *C 11, §12, 249*). 3. *La "religión como sentido común"*, que es la definición propiamente dicha de Gramsci. Define el sentido común dentro de un discurso general sobre la cultura popular, del cual identifica y analiza tres sectores principales: lenguaje, sentido común, folklore (*C 11, §13, 245-65*; *C 24, §4, 168*; *C 27, §§1-2, 203-207*). Por sentido común quiere decir «filosofía espontánea», es decir, la concepción del mundo y la vida típica de las masas populares, y agrega: «los elementos principales del sentido común son proporcionados por las religiones y por lo tanto la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre sentido común y sistemas filosóficos de los intelectuales» (*C 11, §13, 262*). Cuando se habla de religión en Gramsci, por lo tanto, es necesario tener en cuenta esta coincidencia sustancial, aunque no total, del sentido común y la religión y considerar como válido también para la religión lo que dice y escribe sobre el sentido común y su relación con la filosofía y la política.

Para Gramsci el sentido común y la filosofía son valores homogéneos, ambos son concepciones del mundo: inferior, desorganizada, inconsistente, la del sentido común; coherente, organizada, racional, la de la filosofía. Entre las dos solo hay una diferencia cuantitativa, de grado de consistencia y lógica interna, no una diferencia cualitativa. La filosofía es solo un grado superior de conocimiento respecto al sentido común, no una forma de conocimiento de una naturaleza superior, porque es diferente. Según Gramsci, la filosofía, obviamente su filosofía de la praxis, es la «concepción de lo que realmente es (existe), es decir,

es un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que hacer inicialmente ese inventario» (*C 11, §12, 246*), es decir, enumerar, detectar y clasificar estos rastros históricos. Gramsci agrega que debe hacerse en orden y método. El orden se indica de acuerdo con esta secuencia: «como punto de partida el "sentido común" en primer lugar, en segundo la religión, y sólo en un tercer tiempo los sistemas filosóficos elaborados por los grupos intelectuales tradicionales» (*C 11, §13, 265*); el método es el del procedimiento crítico-dialéctico: «Una filosofía de la praxis no puede sino presentarse inicialmente en una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente). Por lo tanto, ante todo como crítica del sentido común (después de haberse basado en el sentido común…)» (*C 11, §12, 251*). Por lo tanto, es una tarea de *contrastación* de la filosofía con el sentido común (y, en consecuencia, con la religión, que es una gran parte del sentido común), pero de tipo dialéctico, en el sentido de que la filosofía de la praxis tiene la tarea de promover, con respecto al sentido común, una investigación dirigida a: *a*) resaltar sus características negativas (desintegración, estratificación, concepción metafísica, objetiva y dualista de la realidad, falta de crítica, pasividad) y positivas (estratos progresivos, hilos dialécticos, oposición de la cultura popular a la cultura oficial; *b*) negar y, si es posible, transformar las características negativas; *c*) saber reconocer, valorar y desarrollar los rasgos positivos (que Gramsci llama sintéticamente «buen sentido» o «núcleo sano» del sentido común). Este procedimiento de trabajo crítico debe conducir a la superación del primer estadio (primitivo, áspero, inconsistente) del sentido común para llevarlo a una etapa de pensamiento más elevada y coherente, a la cual Gramsci da el nombre de «renovado sentido común» (*C 11, §12, 251*), que es equivalente a la filosofía de la praxis, cuya tarea principal es hacer que una cultura *existente sea crítica*, no negarla y suprimirla por completo. Es importante señalar que en este método de trabajo se produce un movimiento circular que, a partir del sentido común (conocimiento desintegrado, estratificado, metafísico), y a través de la intervención crítica de la filosofía, conduce a un sentido común renovado (conocimiento coherente, integrado e historizado). Proceso circular que Gramsci ve operante, como en la superposición en el nivel cultural que acaba-

mos de mencionar, también en un nivel práctico en la relación entre la masa, la política y la masa popular. La masa (en analogía con el discurso sobre el sentido común) es un sujeto social desintegrado, estratificado, desorganizado, pasivo, un sujeto inconsciente, que «sólo siente» pero «no entiende» y «no sabe», no tiene conciencia de sí mismo. Esta tarea de sensibilizar a las masas, ponerlas al mismo tiempo en guardia contra los riesgos y organizarlas para alcanzar sus objetivos, recae en la política, que implementa así la filosofía de la praxis (pensamiento que se convierte en acción); el resultado de este proceso es una masa hecha consciente, «sabiendo y entendiendo», que se convierte así en un sujeto activo de su propia historia. El sujeto histórico concreto que realiza esta operación político-cultural es el "intelectual colectivo" prefigurado por Gramsci en el partido del movimiento obrero. Entonces, incluso entre la política y el sentido común, según Gramsci, no hay oposición, sino una relación dialéctica: la política necesita de la masa, de manera análoga a la filosofía que requiere del sentido común como material para ser elaborado, y la masa necesita de la política, de manera análoga al sentido común que requiere de la filosofía para madurar, desarrollarse y convertirse en un sujeto político consciente y activo.

El enfoque gramsciano sobre la relación entre filosofía y religión y entre política y religión también deriva, y no solo implícitamente, de esta relación entre filosofía y sentido común. Tras haber dicho que «los elementos principales del sentido común son proporcionados por las religiones» (*C 11, §13, 262*), entonces, en virtud del principio de que "lo que es verdadero para el todo también debe aplicarse a cada parte de él", sería legítimo transferir pacíficamente a la religión lo que se ha dicho sobre el sentido común y su relación con la filosofía. Más aún, si Gramsci también agrega que «la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima» de lo que se creía anteriormente (*Ibid.*). Pero esto no es solo una deducción simple y legítima, ya que en los escritos de Gramsci también hay un discurso explícito: «Toda religión [...] es [...] una multiplicidad de religiones [...] hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de pequeñoburgueses y obreros urbanos, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales igualmente variado e inconexo» (*Ibid.*), hacia el cual la filosofía debe operar la misma crítica y la misma superación dialéctica, especificada con respecto a la relación entre filosofía y sentido común en general: «la filoso-

fía es la crítica y la superación de la religión» (*C 11, §12, 247*). Este procedimiento dialéctico también marca todo el enfoque de la "cuestión religiosa" gramsciana en general, y de la "cuestión católica" en particular, tanto en términos doctrinales como histórico-culturales y, finalmente, específicamente sociopolíticos: también marca la relación entre el marxismo y religión, entre movimiento-partido-Estado socialista y religión y el mundo social, político e institucional católico.

A nivel teórico-filosófico, ya en los escritos de los años de Turín, pero especialmente en los *Cuadernos*, por un lado, Gramsci habla de la intransigencia ideológica, de la antítesis e irreconciliabilidad entre filosofía de la praxis y religión, debido al contraste entre la concepción religiosa, que es metafísica, objetivante, trascendente, creacionista y dualizante (separación Dios-mundo, alma-cuerpo, materia-espíritu, hombre-naturaleza) así como moralmente heterónomo, contrario a la concepción humanista-historicista de la filosofía de la praxis, que es inmanente, dialéctico-unificante en todos los niveles (pensamiento-existencia, sujeto-objeto, estructura-superestructura, sociedad civil-sociedad política, intelectuales-masas) y es autónomo en el campo ético (v., por ejemplo, *Respuesta a Crispolti*, 19 de junio de 1917, en *CF 214-215*; *Audacia y fe*, 22 de mayo de 1916, en *CT 328-329*; *La Consolata y los católicos*, 21 de junio de 1916, *ivi, 392-393*; *La historia*, 29 de agosto de 1916, *ivi, 513-514*; *C 10 II, §41.I, 179*; *C 10 II, §54, 219-222*; *C 11, §12, 252*; *C 11, §34, 302-303*; *C 11, §37, 308*; *C 11, §60, 332*; *C 7, §35, 171-174*; *C 16, §12, 275-278*); por otro lado, sugiere que esta irreconciliabilidad ideológica no es tan rigurosa e irreductible, reconociendo expresamente también algunos elementos positivos en la religión, como, por ejemplo, el espíritu de empresa del calvinismo, pero también el fatalismo como factor de revolución pasiva (*C 11, §12, 256* y *260*) y el fideísmo religioso como elemento de racionalización en ciertas contingencias históricas. Incluso llega a admitir su utilidad y necesidad como estimulante ideológico positivo para la misma filosofía de la praxis, al menos en su fase inicial (*C 11, §12, 256*). Así también a nivel histórico-cultural: si por un lado Gramsci acentúa la distancia insalvable entre el cristianismo y el socialismo, por el otro no niega el papel positivo, a veces revolucionario, del cristianismo primitivo, de los movimientos heréticos medievales, del cristianismo reformado moderno y del catolicismo progresista contemporáneo: «La filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en

la historia y en el desarrollo mundial [...] en cuanto que supera (y al superar incluye en sí los elementos vitales) [...] expresiones tradicionales de las viejas sociedades» (*C 11, §22, 284*). Nuevamente: «La filosofía de la praxis presupone todo este pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que está en la base de toda la concepción moderna de la vida» (*C 16, §9, 264*). Todos estos momentos y aspectos del cristianismo, pasado, reciente y contemporáneo, Gramsci los define expresamente como manifestaciones del sentido común: «en el sentido común influyen no sólo las formas más toscas y menos elaboradas de estos variados catolicismos, actualmente existentes; han influido y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas precedentes del actual catolicismo, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas» (*C 11, §13, 262*).

Finalmente, desde el punto de vista sociopolítico, si tomamos en cuenta la ecuación que Gramsci opera entre filosofía y política y la identificación de la sede de la política en el movimiento socialista y en el "partido intelectual colectivo", como un «crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real» (*C 11, §12, 254*), entonces también se pueden obtener indicaciones de Gramsci sobre la relación entre política y sentido común-religión, entre movimiento-partido-Estado obrero y pueblo creyente y sus propias organizaciones (iglesias, movimientos y partidos confesionales). Es una relación que solo puede ser dialéctica: el movimiento-partido-Estado obrero no elimina la religión y las iglesias, como expresiones de sentido común y lugares de su manifestación, no las rompe, sino que las supera críticamente para reemplazarlas progresivamente con una concepción superior de la vida y del mundo, así como con una organización social y política diferente. Esta es la posición de Gramsci en los *Cuadernos*, pero ya ha quedado clara desde el período juvenil: «los socialistas marxistas no son religiosos; ellos creen que la religión es una forma transitoria de cultura humana que será superada por una forma superior de cultura, la filosófica [...], será reemplazada [por la concepción, NdA] basada en el materialismo histórico [...] pero a pesar de no ser religiosos, los socialistas marxistas no son antirreligiosos; el Estado obrero no perseguirá la religión; el Estado obrero demandará a los proletarios cristianos la lealtad que cada Estado demanda a sus ciudadanos» (*Socialistas y*

*cristianos*, 26 de agosto de 1920, en *ON 636*).

TOMMASO LA ROCCA

**Revolución**

La primera definición significativa que Gramsci da de «revolución» se halla en un artículo de septiembre de 1919 titulado *El desarrollo de la revolución* en el cual afirma que «la revolución no es un acto taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico» (*ON, 207*). Esta definición rescata lo que ya había escrito en el artículo de diciembre de 1917 *La revolución contra «El Capital»* (*CF 513-517*). Allí la revolución de los bolcheviques «se hizo más de ideologías que de hechos», al punto de que *El Capital* de Marx, en Rusia, más que de los proletarios parecía ser el libro de los burgueses, de aquellos que pronosticaban la formación de una burguesía capaz de impulsar el capitalismo. Pero «los hechos han superado las ideologías»: la obra de los bolcheviques demostró que los cánones del materialismo histórico podían discutirse, pero no al punto de renegar del «pensamiento inmanente, vivificante» de Marx. Ni siquiera así los hechos económicos deciden la historia, sino el hombre y la sociedad humana, concepto al cual Gramsci hará nuevamente referencia explícita en la carta que escribe a su hijo Delio desde la cárcel (*LC 807-808*, s.f.).

El desarrollo del concepto de revolución en Gramsci se articula a partir, de un lado, de la consabida importancia, en la sociedad moderna, de la producción capitalista y de la gran industria, de las cuales deriva la centralidad del papel de la clase obrera en la revolución; del otro, del destaque de la subjetividad obrera como impulso de la revolución, cuyo objetivo sería la transformación del asalariado en productor. Al principio, Gramsci ubica el *Prólogo* de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en el cual se explica la motivación de la revolución social en la contradicción entre las fuerzas materiales en desarrollo y las relaciones de producción existentes (*C 11, §29, 295*). En un artículo de diciembre de 1919 titulado *Il rivoluzionario qualificato* (*ON 363-364*) Gramsci recuerda a los revolucionarios que deben proponerse «conocer "la máquina de la revolución" […] el proceso de desarrollo de la revolución», y les recuerda que, según las indicaciones de la Tercera Internacional, «"hacer" la revolución significa "dar" el poder a los Soviets», o sea, en la situación italiana, comprender «que la "máquina" de la revolución es el sistema de los Consejos». Todavía en 1926, en un artículo publicado en "L'Unità" con el título O*tra vez sobre la capacidad orgánica de la clase obrera*, Gramsci expone la experiencia de ocupación de las fábri-

cas, la cual reprueba como posibilidad de revolución entre las masas trabajadoras italianas «en un país occidental, en un país industrialmente más desarrollado que Rusia, con una clase obrera mejor organizada, técnicamente más instruida, industrialmente más homogénea y compacta» (*CPC 346*). En los *Cuadernos*, siguiendo con su propuesta del movimiento de los Consejos como embrión posible de la revolución italiana y defendiéndolo de los cargos de espontaneidad y voluntarismo, Gramsci demostraba cómo incluso la renuncia a darle una dirección consciente a tales movimientos para elevarlos a un nivel superior había traído a menudo consecuencias serias y graves, como el fortalecimiento de la derecha reaccionaria. Y añadía el ejemplo del movimiento de los *Vespri* sicilianos y algunos otros, a menudo «regresivos» (*C 3, §48, 54*).

Como es sabido, después de la histórica derrota sufrida por el movimiento obrero en los años veinte y a la luz de la creciente conciencia de las diferencias entre Oriente y Occidente, Gramsci revisa en sus escritos de la cárcel el concepto de revolución, volviendo a pensar toda la experiencia previa sin renegar de ella. Es evidente que, vista la condición específica en que Gramsci se halla, recluido en la cárcel fascista, las referencias explícitas a la revolución, sobre todo las relacionadas con aquella definición de 1919, son imposibles. En esa revisión, a menudo indirecta, el lema no aparece y la reflexión se confía a conceptos como «guerra de posiciones», «trincheras, fortalezas y casamatas», etc. En los *Cuadernos* el lema «revolución» se usa casi siempre como sustantivo acompañado de un adjetivo («Revolución francesa», «revolución permanente», «revolución pasiva») o en la dupla «revolución-restauración». De tal modo, por ejemplo, la Revolución rusa aparece solo dos veces entre los pliegues del discurso: cuando comenta la relación entre la política mundial y la europea, Gramsci deja claro cómo, entre los eventos que determinaron la ubicación de los Estados Unidos en el centro de las finanzas mundiales, además de la Primera Guerra Mundial, deberían considerarse «los profundos trastornos de la producción europea (la revolución rusa)» (*C 2, §16, 218*). Además, entre las causas determinantes de la crisis de los intelectuales franceses, junto al malestar existencial de las «jóvenes generaciones literarias francesas», ubica tanto la guerra como la Revolución rusa (*C 3, §1, 13*). De todos modos, es evidente que el par guerra-revolución mantiene un sólido valor epistemológico.

En un borrador titulado *Maquiavelo y Marx* Gramsci, al encarar el pensamiento del secretario

florentino y preguntarse sobre el hecho de que sus “descubrimientos” se discuten aún y todavía se niegan, concluye «que la revolución intelectual y moral contenida *in nuce* en las doctrinas de Maquiavelo no se ha realizado aún “manifiestamente” como forma “pública” de la cultura nacional» (*C 4, §8, 143*). En el Texto C, sin embargo, la argumentación referida a la revolución intelectual y moral de Maquiavelo aparece como pregunta, dando a entender que existe un uso político cercano a la necesidad, de parte de los gobernantes, de mantenerse por encima de sus gobernados, con el fin de subrayar la existencia de dos culturas y, por lo tanto, el rechazo de los gobernantes a aplicar las indicaciones de Maquiavelo incluso porque son excesivamente revolucionarias (*C 13, §20, 49*).

Puede suceder que a veces los grupos sociales se alejen de sus partidos tradicionales dando lugar a una crisis en que puedan insertarse esos «hombres providenciales o carismáticos». Si bien este proceso de contraste entre representantes y representados se manifiesta de modos diversos en los distintos países, sin embargo el contenido es similar y se llama crisis de hegemonía de la clase dirigente, cuyas causas son de dos tipos: el fracaso de la clase dirigente deriva del hecho de que ha impuesto «con la fuerza el consenso de las grandes masas (como la guerra)» (*C 13, §23, 52*); puede ocurrir, sin embargo, que grandes masas, pasando de la pasividad política «a una cierta actividad», actualicen las reivindicaciones «que en su conjunto no orgánico constituyen una revolución» (*Ibid.*). A esta nota parece referirse otra, relativa al problema histórico de la malograda revolución italiana, el cual consistiría en el hecho de que, al fin de la época de las comunas medievales, «la burguesía italiana no supo unificar en torno suyo al pueblo» (*C 25, §5, 183*). Este “egoísmo” suyo se manifestó plenamente durante el proceso de unificación de Italia, con lo cual «impidió una revolución rápida y vigorosa como la francesa» (*Ibid.*) y tal actitud tuvo serias consecuencias incluso en la historia de las clases subalternas.

LELIO LA PORTA

**Revolución pasiva**

En la dinámica de la reflexión gramsciana, el concepto de revolución pasiva revela su articulación peculiar y compleja: desde la función de advertencia, alimentada por la energía moral, en Cuoco (de la cual parte Gramsci, pero de la que también se distancia) a la de “programa” político del bloque moderado del *Risorgimento*, a la de criterio de interpretación («en ausencia de otros elementos activos en forma dominante»: *C 15, §62,*

*236*) de los procesos de formación de los Estados modernos (Europa-Italia) y, finalmente, a la forma histórico-teórica del presente y eje de una "ciencia de la política". No se trata de una articulación, de un anudamiento puramente temporal o lógico-conceptual, sino de elementos y momentos tensos a menudo entrelazados, incluso cuando esto no aparece explícitamente (la trama de las relaciones entre los textos de la primera y segunda redacción puede constituir un momento de verificación y confirmación de este entrelazamiento).

En *C 1, §44* aparece por primera vez la expresión, allí Gramsci, después de haber expuesto e ilustrado el «criterio histórico-político» según el cual «puede y debe existir una "hegemonía política" incluso antes de llegar al gobierno», y según el cual, de manera más general, «una clase es dominante de dos maneras, esto es, es "dirigente" y "dominante"» (*C 1, §44, 107*), llega a una primera conclusión significativa: «De la política de los moderados se desprende claramente esta verdad y es la solución de este problema lo que hizo posible el Risorgimento en las formas y dentro de los límites en que se efectuó, de revolución sin revolución [o de revolución pasiva según la expresión de V. Cuoco]» (*Ibid.*). Es interesante observar cómo Gramsci acerca la fórmula de Quinet, «revolución-restauración» (*C 8, §25, 231*), a la de Cuoco, revolución pasiva: ambas son aproximadas por su común valencia de claves interpretativas eficaces de la historia italiana. O, dicho de otra forma, ambas fórmulas son válidas para expresar el hecho histórico de la «falta de iniciativa popular en el desarrollo de la historia italiana» y el hecho concomitante de que el "progreso" se verifica como «reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico e inorgánico de las masas populares con "restauraciones" que acogen cierta parte de las exigencias populares» (*Ibid.*). Los dos conceptos convergen en delinear lo que Gramsci llama formas y límites del *Risorgimento* italiano, aunque dentro – como hemos visto – de la habilidad que Gramsci atribuye a los moderados por haber desarrollado su función de hegemonía, una función «dirigente» y «dominante» al mismo tiempo.

La especificidad de la revolución pasiva del *Risorgimento* italiano reside en la angustia e insuficiencia de las «fuerzas progresistas», que hacen posible la circunstancia de que «el grupo portador de las nuevas ideas no es el grupo económico, sino la capa [*ceto*] de los intelectuales» (*C 10 II, §61, 232-233*) y por la acción de esta clase, se forma una concepción particular del Estado, no como «forma concreta de un determinado mun-

do económico, de un determinado sistema de producción» (*Ivi, 232*), sino como «una cosa en sí», como «un absoluto racional» (*Ivi, 233*). Este conjunto de formas y límites del *Risorgimento*, aunque investigado tenazmente, no constituye, sin embargo, el *proprium* del interés investigador de Gramsci. En una nota del *Cuaderno 10*, de hecho, en uno de los pasajes repentinos y casi imperceptibles típicos del ritmo de su pensamiento, pone el énfasis en la circunstancia más general, europea antes que italiana, de que gracias a la presentación del Estado como un absoluto se concibe «como absoluta y preeminente la misma función de los intelectuales», es «racionalizada abstractamente su existencia y su dignidad histórica» (*Ibid.*). Gramsci añade que tal circunstancia es fundamental para comprender históricamente el idealismo filosófico moderno y está íntimamente relacionada con el modo de formación de los Estados modernos en la Europa continental: modo que él, con una eficaz expresión, define como «"reacción-superación nacional" de la Revolución francesa, que con Napoleón tendía a establecer una hegemonía permanente» (*Ibid.*). En la primera redacción del texto (1929-1930) Gramsci siempre a propósito de la formación de los Estados modernos en Europa había escrito: «"reacción-superación nacional" de la Revolución francesa y del napoleonismo [revolución pasiva]» y agregó más tarde, en el margen, «revolución pasiva», con la intención de designar todo el proceso europeo (*C 1, §150, 189*).

En el brevísimo parágrafo (una especie de anotación) del *Cuaderno 1* titulado *Risorgimento*, Gramsci afirma que «la vida de los Estados italianos hasta 1870, esto es, la "historia italiana", es más "historia internacional" que historia "nacional"» (*C 1, §138, 183*): de esta manera pretende subrayar el carácter "patológico" y "asimétrico" del vínculo entre el plano nacional y el internacional, que caracteriza la historia italiana antes de la unificación del siglo XIX. Se decía del carácter complejo, dinámico y articulado del concepto en cuestión: en particular, el *Cuaderno 15* (cuaderno misceláneo, en el que Gramsci trabajó entre febrero y agosto de 1933) contiene una serie de notas, en las que es posible comprender – como se ha observado – el proceso en acto de su expansión histórica, teórica y política. De hecho, Gramsci se pregunta si el concepto de revolución pasiva, extraído de Cuoco y atribuido al primer período del *Risorgimento* italiano, puede ser relacionado con el concepto de «guerra de posiciones» en contraposición con la «guerra de maniobras» o «guerra de movimientos». En relación con esto, y a través de una

serie de consideraciones, Gramsci afirma la posibilidad de extraer «algún principio general de ciencia y arte políticos» (*C 15, §11, 187-189*), para el cual, en su opinión, puede aplicarse al concepto de revolución pasiva y también puede documentarse dentro del *Risorgimento* italiano «el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones» (*Ivi, 188*). Así, el concepto interpretativo de las modificaciones de carácter molecular es aplicado por Gramsci al concepto de revolución pasiva: vale la pena leer en profundidad de este modo los procesos de desintegración y desmoronamiento del mazzinismo y el Partido de la Acción después de 1848 y su absorción progresiva dentro de la malla del bloque moderado, y al mismo tiempo vale la pena comprender la génesis del transformismo, de ese complejo fenómeno que ha caracterizado a «toda la vida estatal italiana desde 1848 en adelante» (*C 19, §241, 387*).

Por otra parte, Gramsci advierte siempre de forma muy nítida la necesidad de depurar el concepto de revolución pasiva de cualquier «residuo de mecanicismo y fatalismo» (*C 15, §17, 194*): este debe deducirse rigurosamente – afirma Gramsci – a partir de los dos principios fundamentales de la ciencia política expuestos por Marx: «1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se han desarrollado en ella encuentran todavía lugar para su ulterior movimiento progresivo; 2) que la sociedad no se impone tareas para cuya solución no se hayan incubado las condiciones necesarias, etc. Se entiende que estos principios deben primero ser desarrollados críticamente en todo su alcance y depurados de todo residuo de mecanicismo y fatalismo» (*Ivi, 193-194*). Contra cualquier peligro de «derrotismo histórico, o sea de indiferentismo» (*C 15, §62, 236*), la teoría de la revolución pasiva puede ser útil para un desarrollo original y creativo de la filosofía de la praxis solo si no se asume como un programa (como sucedió en el contexto de la formación y el ejercicio de la hegemonía moderada, católico-liberal del *Risorgimento*), sino como criterio de interpretación que encuentra su validez *en ausencia* de la actividad determinante de otros elementos o factores: "movimiento" de tipo jacobino-cuarentayochesco, esto es, visibilidad de una «antítesis vigorosa» (*Ibid.*). Es muy importante señalar que Gramsci asocia su teoría a la necesidad de luchar contra el «morfinismo político» de Croce y su historicismo (*Ibid.*). Puede decirse que en Gramsci el valor gnoseológico y

político del concepto de revolución pasiva hace posible y alimenta el anti-Croce, es decir, la lucha crítica contra el teórico moderno de la revolución pasiva: la confrontación directa y sistemática contra lo ético-político de Croce, con el "partido ideológico" de la burguesía, con un sistema hegemónico capaz de sublimar teóricamente la revolución pasiva, haciéndola valer como un "programa", en las condiciones históricas modificadas en relación con las de la hegemonía moderada del *Risorgimento*.

En el corazón de la relación entre pasado y presente, que en Gramsci es cognitiva y políticamente intensa y particularmente problemática, el concepto de revolución pasiva, en última instancia, implica siempre, ya sea implícita o explícitamente, un vínculo y una conexión tenaz con los problemas del presente, con la crisis moderna, entendida como crisis orgánica, y con las respuestas en curso. De aquí deriva su continua articulación dinámica de la que hemos hablado; de aquí deriva, por ejemplo, el proceso de definición del nexo guerra de posiciones-revolución pasiva. Este nexo se establece con referencia al período de posguerra. Si el paso de la guerra de maniobras, o guerra de movimientos, y del ataque frontal a la guerra de posiciones *en el campo político* se define como «la cuestión de teoría política más importante, planteada por el periodo de la posguerra y la más difícil de resolver justamente» (*C 6, §138, 105*), luego se especifica que en la época actual, a la guerra de movimiento que tuvo lugar políticamente desde marzo de 1917 hasta marzo de 1921, le siguió una guerra de posición «cuyo representante, además de práctico (para Italia), ideológico, para Europa, es el fascismo» (*C 10 I, §9, 130*), al que Gramsci identifica como expresión de la revolución pasiva.

Ya en el período posterior a 1870 – observa Gramsci – todos los elementos que hicieron posible y apropiado el concepto político de la "revolución permanente" han cambiado profundamente y esa fórmula pasa a ser reelaborada y superada, dentro de la ciencia política, por la fórmula de la «hegemonía civil» (*C 8, §52, 244*; v. también *C 13, §7, 22*). Entonces, las dos nociones (revolución pasiva, guerra de posiciones) si bien están profundamente entrelazadas, no son equivalentes. La primera define la nueva morfología de los procesos sociales y políticos del presente después de 1917-1921, después de lo que puede considerarse, en opinión de Gramsci, la última guerra de movimientos, a saber, la Revolución de Octubre: se trata de procesos moleculares de transformación, de crisis-reestructuración, de "crisis continua" ca-

pitalista. El otro define – como se ha señalado – las formas del conflicto de clase a medida que se desarrollan dentro y en relación con estos procesos. Tanto una como la otra noción, en su conexión y su dinámica interna instan a Gramsci a una continua redefinición de los nudos cruciales de su reflexión, sobre todo en relación con la novedad de la «cuestión hegemónica» (es decir, los procesos de formación y producción de la hegemonía) que emergió tras el declive del «individualismo económico», en relación con las nuevas formas de relación entre la política y la economía, y la penetración y difusión, sin precedentes, de la política y del Estado en el complejo entramado de la sociedad de masas.

En rigor, la forma histórico-teórica de la revolución pasiva, con la concomitante cuestión de la hegemonía, representa en Gramsci la crítica radical y orgánica del "catastrofismo" y de las teorías del derrumbe que circulan en gran parte de la "tradición" marxista contemporánea y, al mismo tiempo, lo instan a una profundización continua sobre el tema marxista "clásico" de la relación entre Estado y sociedad civil. Partiendo de que «no se puede elegir la forma de guerra que se quiere» (*C 13, §24, 61*), y puesto que al menos en lo que respecta a los Estados más avanzados, debe decirse que «la "sociedad civil" se ha vuelto una estructura muy compleja y resistente a las "irrupciones" catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.)» (*Ivi, 62*) y que «las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna» (*Ibid.*), ahora se hace necesario que la función estratégica sea asumida precisamente por la guerra de posición y que, por tanto, se desarrolle la capacidad y la voluntad política de «estudiar con "profundidad" cuáles son los elementos de la sociedad civil que corresponden a los sistemas de defensa en la guerra de posiciones» (*Ivi, 62-63*). Ahora, en los «tiempos de socialización» modernos, o en el tiempo de las revoluciones pasivas, la concepción que Gramsci elabora del «Estado moderno», en conexión con los procesos sin precedentes de difusión de la hegemonía, no implica el abandono o la atenuación de la concepción general del Estado «según la función productiva de las clases sociales» (*C 10 II, §61, 232*), sino que alude a la complejización radical que estaba asumiendo la relación entre política y economía, a la intensificación molecular, en Occidente, de una primacía moderna de la política, entendida como poder de *producción* y de *gobierno* de los procesos de pasivización, estandarización y fragmentación. Es indudable que el cauce teórico de la revolu-

ción pasiva en Gramsci no es más que el cauce general de "su" marxismo, que pretende constituirse como una respuesta alternativa tanto al grandioso «morfinismo» que connota la concepción de lo ético-político en Croce, sabiamente alimentado por el «hegelianismo domesticado» (*C 8, §225, 338*), como también de hecho a la lectura y la "fijación" teórica en clave sistémica, llevada a cabo por Weber, de la fase de reorganización y reestructuración del capitalismo. No es casualidad, por tanto, que el propio Gramsci intente llamar la atención sobre la tensión teórico-política ligada al "movimiento" del concepto de revolución pasiva en el interior de su propia reflexión, cuando por un lado señala la «utilidad» y el «peligro» de tal argumento y, por otro, afirma que «la concepción sigue siendo dialéctica, o sea que presupone, incluso postula como necesaria, una antítesis vigorosa y que presente todas sus posibilidades de explicación intransigentemente» (*C 15, §62, 236*). En esa formulación expresiva («presupone, de hecho postula») se encuentra el indicio de todo el drama del "qué hacer" gramsciano. La utilidad de la cuestión de la «revolución pasiva» radica en la posibilidad de concebir una "revolución activa" o una "anti revolución pasiva" (como se ha dicho). Se ubica aquí la naturaleza crucial de la pregunta y del problema de Gramsci: «cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura» (*C 11, §22, 281*). Tal pregunta, urgente en el corazón mismo de la revolución pasiva, incluso si no encuentra respuestas completas, viene a proclamar la exigencia de elaborar una teoría de la subjetividad política, de la constitución política de los sujetos, que en Gramsci – como se ha señalado – no están nunca ya dados, sino que se forman y se definen procesualmente a través de la acción o la praxis política.

PASQUALE VOZA

**Risorgimento**

El *Risorgimento* es uno de aquellos nodos históricos cuyo análisis y atención reclaman y alimentan en Gramsci el desarrollo de cuestiones teóricas y políticas cruciales y peculiares. En un párrafo del *Cuaderno 1* titulado *Dirección política de clase antes y después de la llegada al gobierno*, señala el «criterio histórico político» en el que es necesario basar las investigaciones para indagar y comprender el problema del *Risorgimento*: «El criterio histórico político […] es éste: que una clase es dominante de dos maneras, esto es, es "dirigente" y "dominante". Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de subir al poder puede ser "dirigente" (y debe serlo): cuando está en el poder se

vuelve dominante pero sigue siendo también "dirigente"» (*C 1, §44, 107*). Después de haber precisado nuevamente los aspectos y significados de dicho criterio histórico-político («Puede y debe existir una "hegemonía política" incluso antes de llegar al gobierno y no hay que contar sólo con el poder y la fuerza material que éste da para ejercer la dirección o hegemonía política»), Gramsci llega a una primera conclusión: «De la política de los moderados se desprende claramente esta verdad y es la solución de este problema que hizo posible el Risorgimento en las formas y dentro de los límites en que se efectuó, de revolución sin revolución [o de revolución pasiva según la expresión de V. Cuoco]» (*Ibid.*). La expresión "revolución pasiva" se emplea aquí de forma rápida para indicar las formas y los límites del *Risorgimento*, cuya fisonomía global, marcada fuertemente por la política de los moderados, la señala Gramsci como un elemento que materializa el criterio histórico-político, de la *verdad* según el cual «puede y debe existir una "hegemonía política" incluso antes de llegar al gobierno» y según el cual, en general, «una clase es dominante de dos maneras, esto es, es "dirigente" y "dominante"».

Al respecto encontramos una interrogante: ¿en qué relación se colocan la confirmada existencia en el *Risorgimento* de una hegemonía política anterior a la conquista del poder gobernante y las formas y los límites de una revolución sin revolución o revolución pasiva? En el texto en cuestión, el pensador sardo examina exhaustivamente de qué maneras los moderados lograron establecer «el aparato de su dirección política». Él sobre todo hace énfasis en las características de condensación y concentración orgánica de los moderados, los cuales, siendo «una vanguardia real, orgánica de las clases altas porque ellos mismos pertenecían económicamente a las clases altas», ejercitaban «una poderosa atracción, de forma "espontánea", sobre toda la masa de intelectuales existentes en el país en estado "difuso", "molecular"» (*C 1, §44, 107*). De igual modo, Gramsci observa que el Partido de Acción no podía ejercitar este poder de atracción, no estaba en condiciones de constituirse como «una fuerza autónoma» ni de dotar al movimiento del *Risorgimento* con «un carácter más marcadamente popular y democrático» (*Ivi, 108*): por lo tanto no era capaz de oponerse a la atracción "espontánea" ejercitada por los moderados, «una atracción "organizada", de acuerdo a un plan» (*Ibid.*). Por consiguiente, la comparación que realiza entre los jacobinos y el Partido de Acción está marcado *per differentiam*: los jacobinos «lucha-

ron encarnizadamente para asegurar el vínculo entre la ciudad y el campo» y fueron derrotados «porque tuvieron que sofocar las veleidades de clase de los obreros» (*Ivi, 109*), el Partido de Acción seguía «la tradición "retórica" de la literatura italiana» y confundía «la unidad cultural con la unidad política y territorial» (*Ibid.*). Las razones por las que no surgió en Italia un partido jacobino hay que buscarlas, para Gramsci, en dos niveles: «en el campo económico», concretamente en la «relativa debilidad de la burguesía italiana» además de en la «temperatura histórica distinta a la de Europa» (*Ivi, 119*).

En conexión con tales consideraciones, Gramsci señala como uno de los elementos fundamentales del proceso del *Risorgimento* la falta de inserción e implicación de las masas de campesinos, sobre todo, meridionales. Si Giuseppe Ferrari se puede considerar «el especialista no escuchado en cuestiones agrarias del Partido de Acción» (*C 1, §44, 114*), Gramsci afirma claramente que en Ferrari, la «"ley agraria", de ser punto programático concreto y actual, bien circunscrito en el espacio y en el tiempo, se ha convertido en una vaga ideología, un principio de filosofía de la historia» (*C 8, §35, 235*).

Para delinear más a fondo las formas y límites del *Risorgimento*, siempre desde el interior de aquella capacidad que se les atribuye a los moderados de haber desarrollado una plena función hegemónica, tanto "dirigente" y "dominante", Gramsci yuxtapone el concepto de Quinet, "revolución-restauración" al de Cuoco, "revolución pasiva". Ambos conceptos tienen el significado común de ser eficaces claves interpretativas de la historia italiana que se aplican para expresar «el hecho histórico de la falta de iniciativa popular en el desarrollo de la historia italiana, y el hecho de que el "progreso" tendría lugar como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico e inorgánico de las masas populares con [...] "restauraciones progresistas" o "revoluciones-restauraciones" o también "revoluciones pasivas"» (*C 8, §25, 231*). En esencia, las formas y los límites del *Risorgimento* constituyen y señalan un rasgo profundo de la historia italiana: no es coincidencia que, en la segunda redacción, en la que se incluye esta nota, Gramsci se proponga indagar los orígenes "nacionales" del historicismo crociano y, desde esta perspectiva, lo defina como una forma de moderantismo político (que propone «como único método de acción política aquel en el que el progreso, el desarrollo histórico, resulte de la dialéctica de conservación e innovación» (*C 10 II, §41.XIV, 205*); por ende,

Gramsci establece como rasgo de fondo de la historia italiana entre el siglo XIX y XX aquel nexo Gioberti-Croce que es recurrente de diversas formas en los *Cuadernos* y que aquí encuentra una particular formulación referente a la noción de clasismo: «La combinación de conservación e innovación constituye precisamente el "clasicismo nacional" de Gioberti, así como constituye el clasicismo literario y artístico de la última estética crociana» (*Ibid.*).

Debe tenerse en cuenta, asimismo, que el concepto de revolución pasiva, según Gramsci, no se circunscribe solo al *Risorgimento* y a la historia italiana, sino que es extensible a la historia europea del siglo XIX: «Vincenzo Cuoco llamó revolución pasiva a la que tuvo lugar en Italia como contragolpe de las guerras napoleónicas. El concepto de revolución pasiva me parece exacto no sólo para Italia, sino también para los demás países que modernizaron el Estado a través de una serie de reformas o de guerras nacionales, sin pasar por la revolución política de tipo radical-jacobino» (*C 4, §57, 216-217*). En este contexto Gramsci establece una comparación histórico-teórica entre Francia e Italia y pone en evidencia la naturaleza específica del *Risorgimento* italiano: por un lado el impulso hacia la «renovación revolucionaria» puede ser causado por las necesidades imperiosas de un país determinado en circunstancias determinadas, y por lo que se genera «la explosión revolucionaria de Francia, victoriosa también internacionalmente»; pero el impulso para la «renovación» (aquí Gramsci no agrega el adjetivo «revolucionaria») puede ser dado «por la combinación de fuerzas progresistas escasas e insuficientes de por sí (sin embargo de elevadísimo potencial porque representan el futuro de su país) con una situación internacional favorable a su expansión y victoria» (*C 10 II, §61, 232*). Al respecto Gramsci cita el libro de Raffaele Ciasca *El origen del Programa de la opinión nacional italiana del 1847-48*, porque, mientras hacía ver que en Italia existían los mismos problemas apremiantes que en la Francia del antiguo régimen y que había una fuerza social capaz de interpretar y representar tales problemas «en el mismo sentido francés», demostraba al mismo tiempo que esta fuerza o esa serie fragmentada de fuerzas era escasa e insuficiente y que «los problemas se mantenían al nivel de la "pequeña política"» (*Ivi, 233*).

La peculiaridad de la revolución pasiva del *Risorgimento* italiano se encuentra por consiguiente en la angustia y en la insuficiencia de las fuerzas que hacen posible la circunstancia desde la cual «el grupo portador de las nuevas ideas no es el grupo económico,

sino la capa de los intelectuales» (*C 10 II, §61, 233*) y por lo tanto, se forma una concepción abstracta y separada del Estado, a cargo de tal grupo «como una cosa en sí, como un absoluto racional» (*Ibid.*). Si presentar al Estado «como un absoluto racional» es propio del intelectual «no anclado fuertemente en un poderoso grupo económico», esto en el *Risorgimento* italiano tuvo una particularidad propia, dada la acentuada ausencia de grupos económicos sólidos, cohesionados y avanzados y dado que, respecto al bloqueo económico social moderado, la condensación y la coincidencia de "representante" y de "representado", verificada en el ámbito de los intelectuales moderados y de su papel hegemónico, era una connotación que se mantenía intrínseca a esa falta de fondo.

Es interesante observar que el concepto de revolución pasiva, nacido como reelaboración radical de la expresión de Cuoco, es planteado siempre por Gramsci, incluso cuando se refiere al *Risorgimento* italiano, como un concepto válido que pone en evidencia e interpreta el modo de la formación de los Estados modernos en el siglo XIX europeo y continental. De este gran valor europeo proviene la eficacia de tal concepto, al evidenciar de vez en cuando el problema del *Risorgimento* y al producir una continua tensión en el plano cognoscitivo, una tensión promovedora de nexos y de relaciones en individuales pasajes analíticos o en veloces, concisas categorizaciones: «la filosofía alemana ha influido en Italia en el período del Risorgimento, con el "moderacionismo" liberal (en el sentido más estricto de "libertad nacional"), por más que en De Sanctis se sienta la intolerancia de esta posición "intelectualista" como se desprende de su paso a la "Izquierda" y de algunos escritos» (*C 11, §49, 321-322*). En un párrafo muy breve del *Cuaderno 1*, titulado *Risorgimento*, Gramsci afirma que «la vida de los Estados italianos hasta el 1870, esto es, la "historia italiana", es más "historia internacional" que historia "nacional"» (*C 1, §138, 183*): pues bien esto puede ser considerado, en un sentido, como una referencia elíptica a la revolución pasiva del *Risorgimento*, justo para subrayar el carácter asimétrico del nexo nacional e internacional que marcará la historia en el siglo XIX, antes de la unificación. Gramsci precisa que el juicio al *Risorgimento* italiano y a la historia europea de inicios del siglo XIX en términos de revolución pasiva tiene que entenderse no como un juicio estático o descriptivo, sino dinámico («Es un juicio "dinámico" que hay que dar sobre las "Restauraciones" que serían una "astucia de la providencia" en sentido viquiano»: *C 15,*

*§11, 187*). Desde esta perspectiva, entonces, la misma dialéctica Cavour-Mazzini (en términos más generales moderados-democráticos), desde donde Cavour se puede considerar el exponente de la «revolución pasiva-guerra de posiciones» y Mazzini de la «iniciativa popular-guerra de maniobras», debe replantearse, en el sentido de que se debe reflexionar sobre el hecho de que ambos han sido «indispensables en la misma y precisa medida». De hecho, si Mazzini no hubiese sido un «apóstol iluminado» y hubiese tenido la conciencia política de su labor (mientras que Cavour tenía conciencia de su labor y también de la de Mazzini), el proceso de formación del Estado unitario se habría realizado sobre bases menos primitivas y más modernas, en la medida en que «el equilibrio resultante de la confluencia de ambas actividades hubiera sido distinto, más favorable al mazzinismo» (*Ivi, 187-188*). De conformidad con este juicio "dinámico", Gramsci entonces afirma la posibilidad de obtener «algún principio general de ciencia y arte políticos»: «Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el Risorgimento italiano) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones» (*Ivi, 188*). El concepto interpretativo de las modificaciones moleculares, aplicable al concepto de revolución pasiva, permite a Gramsci leer profundamente los procesos de disgregación y el desprendimiento del mazzinismo y del Partido de Acción después de 1848 así como su progresiva absorción dentro de las mallas del bloqueo moderado y de comprender, relacionado con lo anterior, la génesis del transformismo, ese fenómeno complejo que – según el autor de los *Cuadernos* – ha caracterizado «toda la vida estatal italiana desde 1848» (*C 19, §24, 387*).

El poder de disgregación de las tesis adversarias y de imposición propagandístico-cultural de la propia visión del *Risorgimento* fue eficazmente ejercitado por los moderados – según Gramsci – en el curso de la fase post-unitaria: «Los moderados no reconocen sistemáticamente una fuerza colectiva agente y operante en el Risorgimento fuera de la dinastía y de los moderados» (*C 19, §53, 439*). A «esta propaganda, que a través de la escuela se convirtió en enseñanza oficial», el Partido de Acción no supo oponer nada eficaz, más que «lamentaciones o desahogos tan puerilmente sectarios y partidistas que no podían convencer a los jóvenes cultos y dejaban indiferentes a los del pueblo, esto es, carecían de eficacia en las nuevas

generaciones». De tal modo – concluye Gramsci – el Partido de Acción «fue disgregado» y «la democracia burguesa nunca supo crearse una base popular» (*Ivi, 440*).

PASQUALE VOZA

# S

## Sentido común

La expresión «sentido común» aparece en la lista de temas principales que abre el *Cuaderno 1* y en el conjunto de temas que se encuentra al comienzo del *Cuaderno 8*, en ambos casos vinculada a «folklore». En *C 1, §65* Gramsci da muestras de tener en cuenta que existen diversos "sentidos comunes", distinguibles por connotación social y área geográfica. Pero usa la expresión también con una connotación no positiva: escribe en efecto que «cada estrato social posee su "sentido común" que en el fondo es la concepción de la vida y la moral más difundida […] El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y opiniones filosóficas introducidas en las costumbres. El "sentido común" es el folklore de la "filosofía" y constituye el punto medio entre el "folklore" auténtico (tal como se suele entender) y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos. El "sentido común" crea el futuro folklore, o sea una fase más o menos rígida de un cierto tiempo y lugar» (*Ivi, 140*). De este pasaje se desprende que: *a*) «cada estrato social posee su "sentido común"», y por tanto en una sociedad conviven varios; *b*) el sentido común es definible como «la concepción de la vida y la moral más extendida» en un determinado estrato social; *c*) el sentido común deriva de las sedimentaciones dejadas por las corrientes filosóficas precedentes (es «el folklore de la filosofía»); *d*) el sentido común se modifica incesantemente (por tanto se suceden en el tiempo diversos sentidos comunes).

El sentido común resulta una variante del concepto de ideología, gramscianamente entendida

como concepción del mundo. Es la concepción del mundo de un estrato social, a menudo caracterizado como momento de recepción pasiva respecto de la elaboración activa del grupo dirigente-intelectual del propio grupo social. En tanto pasivo, el sentido común muestra retrasos y también momentos elementales de elaboración. Pero el hecho de que «cada estrato social [tenga, NdA] su "sentido común"» excluye que sea definible solo como nivel cualitativamente ínfimo de una concepción del mundo. Se trata en general de la ideología más extendida y a menudo implícita de un grupo social, de nivel mínimo. Por tanto, se relaciona dialécticamente con la filosofía, esto es, con el segmento alto de la ideología, propio de los grupos dirigentes de los diversos grupos sociales. Del mismo modo, también una fuerza política que se coloca del lado de los subalternos debe establecer con él una relación dialéctica, para que se transforme y cambie hasta alcanzar un nuevo sentido común, necesario en el ámbito de la lucha por la hegemonía.

En la nota *C 3, §48, 51*, dedicada al examen del nexo espontaneidad-dirección en explícita referencia a la acción del grupo de "L'Ordine Nuovo", Gramsci recupera la importancia del elemento de la espontaneidad popular, aunque como elemento que ha de educarse. Escribe (*Ivi, 53*) que en "L'Ordine Nuovo" «este elemento de "espontaneidad" no fue olvidado y mucho menos despreciado: fue *educado*, fue orientado, fue purificado de todo aquello que siendo extraño podía contaminarlo, para hacerlo homogéneo, pero en forma viva, históricamente eficaz, con la teoría moderna», o sea con el marxismo. En este ámbito, el sentido común se relaciona con «los sentimientos "espontáneos" de las masas», formados precisamente «a través de la experiencia cotidiana iluminada por el "sentido común"». Pero sobre todo se afirma una diferencia «cuantitativa» y no «cualitativa» entre filosofía y sentido común, puesto que Gramsci recuerda que «Kant ponía cuidado en que sus teorías filosóficas estuviesen de acuerdo con el sentido común; la misma posición se encuentra en Croce» (*Ivi, 53-54*).

No debe olvidarse, sin embargo, que el sentido común se le presenta a Gramsci con claros puntos débiles, incluso de tipo lógico: la «incongruencia» de su «modo de pensar» debe ser corregida, también porque está ligada a la formación «oratoria y declamatoria» de una «filosofía del hombre de la calle» (*C 4, §18, 151-152*). Aún más negativo es el juicio sobre el sentido común en relación con la temática de la «existencia objetiva de la realidad» (*C 4, §41, 178*),

que es para Gramsci «la cuestión más importante con respecto a la ciencia», pero que para el sentido común «ni siquiera existe». Tales certezas llegan al sentido común «esencialmente en la religión […] el cristianismo» (*Ibid.*). El sentido común es aquí para Gramsci una visión del mundo atrasada ya sea por su condicionamiento por la ideología religiosa, que niega la inmanencia, ya porque no recibe la novedad de la ciencia: una visión del mundo premoderna. A menudo Gramsci connota el sentido común también con un carácter conservador: este «tiende a creer que lo que existe hoy ha existido siempre» (*C 6, §78, 61*). En los *Cuadernos* las valoraciones y las anotaciones sobre todo negativas sobre esta categoría – a menudo adjetivada como «vulgar» – parecen prevalecer netamente sobre las positivas.

Gramsci critica a Croce, que «coquetea continuamente con el "sentido común" y con el "buen sentido" popular» (*C 7, §1, 145*). En el *Cuaderno 8* la reflexión sobre el sentido común conoce la máxima expansión, confrontándose tanto con las tesis de Bujarin como con las de Croce y Gentile. En *C 8, §173, 304*, por ejemplo, leemos que «Croce parece complacerse porque determinadas proposiciones filosóficas son compartidas por el sentido común, ¿pero qué puede significar eso en concreto? Para que sea cierto que "todo hombre es un filósofo" no es necesario recurrir, en este sentido, al sentido común. El sentido común es un agregado desordenado de concepciones filosóficas y en él se puede encontrar todo lo que se quiere». Y aún, un poco más adelante: «Gentile habla de "naturaleza humana" ahistórica, y de "verdad de sentido común" como si en el "sentido común" no se pudiese encontrar todo y como si existiese un "solo sentido común" eterno e inmutable» (*C 8, §175, 305*). A Gramsci le parece que Croce y Gentile se relacionan *táctica* e *instrumentalmente* con el sentido común, porque quieren que los subalternos continúen siendo tales. En la última nota citada Gramsci añade una consideración que representa un balance equilibrado de su razonamiento, partiendo del reconocimiento de que «lo que se ha dicho hasta ahora no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como confirmación de la verdad es una insensatez. Podrá decirse con exactitud que cierta verdad ha llegado a ser de sentido común para indicar que se ha difundido […] porque el sentido común es toscamente retrógrado y conservador y el haber logrado hacer penetrar en él una

verdad nueva es prueba de que tal verdad posee una notable fuerza de expansión y de evidencia» (*C 11, §13, 264*). Gramsci sostiene que en el sentido común, habiendo de todo, hay también elementos de verdad. Es ciertamente importante registrar que una tesis se ha convertido en sentido común, sobre todo por parte de quien quiere crear un *nuevo* sentido común, aun si el sentido común está ligado a una imagen de ideología misoneísta, adversa a la novedad y, por tanto, conservadora.

En el *Cuaderno 8* Gramsci lleva a cabo, también sobre el terreno de la evaluación del sentido común, una confrontación muy dura con Bujarin. Ya había acusado al *Ensayo popular* – a propósito de la dialéctica – de haber «realmente capitulado ante el sentido común y el pensamiento vulgar» (*C 7, §29, 167*); ahora añade que «un trabajo como el *Ensayo popular*, destinado a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, debería partir del análisis y la crítica de la filosofía del sentido común, que es la "filosofía de los no filósofos", o sea la concepción del mundo absorbida *acríticamente* por los diversos ambiente sociales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio; eso es el "folklore" de la filosofía, y lo mismo que el folklore se presenta en formas innumerables: su carácter fundamental es el de ser una concepción del mundo disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme al carácter de las multitudes, de las cuales es la filosofía» (*C 8, §173, 303*). Gramsci reitera en primer lugar la propia definición de sentido común, «filosofía» (si bien «de los no filósofos»), «concepción del mundo», «"folklore" de la filosofía»: enésima confirmación de la familia conceptual en que se articula el concepto gramsciano de ideología. Pero Gramsci adjetiva «sentido común», y los eslabones de la cadena conceptual de referencia que le son más próximos, una vez más, de modo extremadamente crítico: concepción «absorbida acríticamente», sincrética, «incoherente», «incongruente». Más adelante, Gramsci añade que «cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía "homogénea", o sea sistemática».

Lo que está en juego es la concepción del mundo de los subalternos, que debe ser transformada o sustituida para lanzar el desafío hegemónico. También Marx, que se refirió a la «validez de las creencias populares» – sostiene Gramsci –, afirma implícitamente la necesidad de «nuevas creencias populares», es decir, de un nue-

vo sentido común y por tanto de una nueva cultura, o sea, de una nueva filosofía (*C 8, §175, 305*). La ideología es una fuerza material, en determinadas situaciones; se trata de producir «una nueva filosofía» que, superando el sentido común existente, se convierta en ideología de masas: un nuevo sentido común. Si resulta clara la indicación del objetivo – superar el sentido común –, no hay que olvidar que «la concepción del mundo difundida en una época histórica en la masa popular» no puede ser algo totalmente negativo: «Se trata […] de elaborar una filosofía que teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: esto no puede suceder si no se sigue sintiendo siempre la exigencia del contacto cultural con los "simples"» (*C 11, §12, 251*). Vuelve la afirmación de la necesidad de la relación con los «simples», el programa político-filosófico que de "L'Ordine Nuovo" llega a los *Cuadernos*: «La posición de la filosofía de la praxis es antitética a [la, NdA] católica», pues «no tiende a mantener a los "simples" en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario a conducirlos a una concepción superior de la vida». El fin es «construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no solo de escasos grupos intelectuales» (*Ivi, 252*).

GUIDO LIGUORI

**Sociedad civil**

En el párrafo titulado *Nociones enciclopédicas. La sociedad civil,* escribe Gramsci: «Hay que distinguir la sociedad civil tal como la entiende Hegel y en el sentido en que a menudo se emplea en estas notas (o sea en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado) del sentido que le dan los católicos, para los cuales la sociedad civil es, por el contrario, la sociedad política o el Estado, en confrontación con la sociedad familiar y de la Iglesia» (*C 6, §24, 28*). Bien sea la definición de una acepción particular de la expresión en cuestión, o sea la afirmación según la cual a menudo la expresión se usa en ese sentido en los *Cuadernos*, cuando habla de la sociedad civil, Gramsci entiende frecuentemente, por tanto, la expresión en el sentido de Hegel, o sea, como «hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado». Hablaremos por lo tanto del sentido específicamente gramsciano de «sociedad civil», a sabiendas de que su

significado se opone al concedido a la expresión por los católicos para quienes designa el Estado en sentido estrecho, que Gramsci a su vez denomina «sociedad política». Se expresa, en el adverbio «frecuentemente», la advertencia que indica claramente como Gramsci utiliza la expresión «sociedad civil» *también* en otros sentidos.

A un año del comienzo de la redacción de los *Cuadernos* se asiste en ellos a la irrupción de la política, en dos largas notas sobre la cuestión de los intelectuales: *C 1, §43* y *C 1, §44*. En los primeros meses de 1930, en otras palabras, hace su aparición el concepto de hegemonía: la noción de sociedad civil resulta de la investigación sobre hegemonía, ligada doblemente a la cuestión de los intelectuales. Estamos inmersos en aquello que Gramsci definiera como «Estado integral», el conjunto de la sociedad civil y la sociedad política del cual en *C 1, §44* se hacen explícitas dos funciones características: «una clase es dominante de dos maneras, esto es, es "dirigente" y "dominante". Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de subir al poder puede ser "dirigente" (y debe serlo); cuando está en el poder se vuelve dominante pero sigue siendo también dirigente [...] Puede y debe existir una "hegemonía política" incluso antes de llegar al gobierno y no hay que contar sólo con el poder y la fuerza material que éste da para ejercer la dirección o hegemonía política» (*Ivi, 107*). Este texto se retoma en una segunda redacción en el *Cuaderno 19*, con una serie de variaciones interesantes incluso desde la perspectiva del léxico: «la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como "dominio" y como "dirección intelectual y moral". Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a "liquidar" o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental [...] después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en el puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también dirigente [...] puede y debe existir una actividad hegemónica incluso antes del ascenso al poder» (*C 19, §24, 387*). Siempre en el *Cuaderno 1* se especifican los elementos decisivos en la concepción gramsciana del Estado, allí donde se enfrentan las relaciones entre Estado y mundo económico: «Para las clases productivas (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado

sistema de producción [...] cuando el impulso hacia el progreso no va estrechamente ligado a un desarrollo económico local [...] entonces la clase portadora de las nuevas ideas es la clase de los intelectuales y la concepción del Estado cambia de aspecto. El Estado es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional» (*C 1, §150, 188-189*). A partir de esta definición del Estado en su relación con el mundo económico es posible introducir la segunda acepción del concepto de sociedad civil, en el cual aparece el concepto de «homo oeconomicus», es decir, los diferentes aspectos de la vida económica.

Se lee en *C 10 II, §15*, en las llamadas *Notas breves de economía*: «El "homo oeconomicus" es la abstracción de la actividad económica de una determinada forma de sociedad, o sea de una determinada estructura económica. Cada forma social tiene su "homo oeconomicus", o sea su propia actividad económica [...] entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción está la sociedad civil, y ésta ser radicalmente transformada en concreto y no sólo sobre el papel de la ley y de los libros de los científicos; el Estado es el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica [...] Esperar que, por vía de propaganda y de persuasión, la sociedad civil se adecúe a la nueva estructura, que el viejo "homo oeconomicus" desaparezca sin ser sepultado con todos los honores que merece, es una nueva forma de retórica económica, una nueva forma de moralismo económico vacuo e inconcluyente» (*Ivi, 149*). Estamos aquí en presencia de una nueva definición de sociedad civil, que llamaremos "sociedad civil-homo oeconomicus". Ya en *C 1, §158, 194* Gramsci desarrolla la idea de que el hombre debe ser transformado, como él dice, «mecanizado», para que pueda adaptarse a las nuevas condiciones de trabajo y de producción del industrialismo. Si la segunda acepción del concepto de sociedad civil está ausente del *Cuaderno 1*, el esquema de pensamiento que se utilizará para producirla aparece aquí embrionariamente. Este segundo significado del concepto de sociedad civil, cuyo contenido es la vida económica, se distancia bastante, a primera vista, del concepto antes encarado. Ciertamente se trata, como en la actividad de conquista de la hegemonía, de transformar al hombre, de adaptarlo, pero en este caso el nivel de la realidad social que permite adquirir el consenso de las clases aliadas no es ya aquel político y cultural, sino uno económico, en el cual la función hegemónica aparentemente no cumple Distinto es el caso del sindicalismo teórico, en un papel

originario, en cuanto el instrumento determinante de la transformación es la coerción estatal de la legislación y del derecho, aun cuando entren en acción quizás otros instrumentos más "positivos", como la escuela u otras instituciones culturales.

Aquí enlazamos el tema del «economismo», como problema de las relaciones entre la sociedad civil en sentido gramsciano y la sociedad civil-homo oeconomicus. La sociedad civil en sentido gramsciano es la esfera de la actividad política por excelencia, en cuanto lugar en el cual aparecen en escena las organizaciones consideradas privadas (sindicatos, partidos, organizaciones de todo tipo) que tienen como objetivo la transformación del modo de pensar de la gente. Por lo que concierne a la sociedad política en sentido estrecho, que predispone las intervenciones coercitivas de la ley y el derecho, esa es también una instancia de transformación social. El economismo no toma en consideración alguna esta doble forma de la actividad humana y concede a la economía en cuanto tal y sin intervención de la conciencia, de la organización y por tanto de todo aquello que el marxismo define como «superestructura», el poder de determinar la sociedad humana. Consideremos el *C 13, §17*, en el cual Gramsci escribe: «la fase más estrictamente política, que señala el tránsito neto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías [...] se convierten en "partido" [...] determinando, además de la unidad de fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones [...] en un plano universal, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados» (*Ivi, 36-37*). Es el punto más alto que puede alcanzar la lucha por la conquista de la hegemonía, o sea, una de las esferas de la que hay que pensar las relaciones con la otra esfera, aquella de la dictadura de la sociedad civil-homo oeconomicus. En esta misma nota hay una breve alusión al liberalismo y al sindicalismo teórico, pero es en la nota siguiente, titulada *Algunos aspectos teóricos y prácticos del economismo*, donde se hallan los elementos necesarios para interpretar el economicismo: «Es por lo menos extraña la actitud del economismo frente a las expresiones de voluntad, de acción y de iniciativa política e intelectual, como si éstas no fuesen una emanación orgánica de necesidades económicas e incluso la única expresión eficiente de la economía» (*C 13, §18, 42*). Nótese: no existen otras emanaciones eficientes de la economía. Gramsci

retomará este asunto en otras ocasiones.

He aquí entonces el pasaje que concita numerosos problemas de interpretación. Lo citaré primero en la versión del Texto C y enseguida aportaré las variantes que se hallan en la primera redacción: «El planteamiento del movimiento del librecambio se basa en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil identificar: en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metodológica es convertida en distinción orgánica y presentada como tal. Así se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero como en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican, hay que establecer que también el librecambismo es una reglamentación de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coactiva: es un hecho de voluntad consciente de sus propios fines y no la expresión espontánea, automática del hecho económico. Por lo tanto, el librecambismo es un programa político, destinado a cambiar, en cuanto triunfa [...] la distribución de la renta nacional. Diferente es el caso del sindicalismo teórico, en la medida en que se refiere a un grupo subalterno, al cual con esta teoría se le impide llegar a ser dominante, desarrollarse más allá de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía ético-política en la sociedad civil y dominante en el Estado» (*Ivi, 41*). Repetía sin embargo el Texto A (cuya expresión inicial «en el primer caso» se refiere al «librecambismo»): «En el primer caso se especula inconscientemente (por un error teórico cuyo sofisma no es difícil de identificar) sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil, y se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y la sociedad política no debe intervenir en su reglamentación. Pero en realidad esta distinción es puramente metodológica, no orgánica, y en la vía histórica concreta sociedad política y sociedad civil son una misma cosa. Por otra parte también el liberalismo debe ser introducido por ley, esto es, por intervención del poder político [...] Distinto es el caso del sindicalismo teórico, en cuanto que éste se refiere a un agrupamiento subalterno, al cual se impide con esta teoría llegar nunca a ser dominante, salir de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía político-intelectual en la sociedad civil y volverse dominante en la sociedad política» (*C 4, §38, 172*). ¿Cuál es el error teórico denunciado aquí? Con ese propósito el texto es claro: la distinción «entre sociedad política y sociedad civil [...] que de distinción metodológi-

ca es convertida en distinción orgánica y presentada como tal» (*C 13, §18, 41*). Pero la pregunta filológica que se hace es la siguiente: ¿Cuál sentido común asume la expresión «sociedad civil» en esta primera proposición? Un sentido propiamente gramsciano, la «hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado» (*C 6, §24, 28*). Gramsci no abunda sobre el modo de establecer una distinción metodológica sin confundirla con una distinción orgánica; se contenta con precisar las tesis que derivan de la confusión que acaba de denunciar: «se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación» (*C 13, §18, 41*). Si la segunda parte de la oración no supone problemas, puesto que expone una tesis archiconocida del liberalismo, algo muy distinto ocurre con la primera, que remite a la segunda acepción de sociedad civil.

Por oposición al liberalismo y su economicismo radical, Gramsci se alinea con cuantos subrayan la necesidad de la múltiple intervención estatal. Al mismo tiempo, pone en evidencia la falsedad radical de la tesis liberal: «también el liberalismo precisa leyes para establecerse; o sea, de la intervención del poder político». Pero la crítica gramsciana no se detiene aquí, sino que va incluso a derrotar otro punto de la teoría liberal: la idea de una existencia autónoma de la economía. En verdad es imposible separar la vida económica y sus estructuras de la coerción jurídica del Estado y de las relaciones de fuerza que caracterizan un «mercado determinado». «En la vida histórica concreta, sociedad civil y sociedad política son una misma cosa» o «se identifican», como dice la segunda redacción del texto. Cuando al fin pasa a considerar el sindicalismo teórico, encontramos una claridad intelectual perfecta, por tanto no tenemos dificultad en identificar el origen práctico del error: el objetivo es hacer que la clase subalterna permanezca siéndolo; por otra parte, las dificultades filológicas se desvanecen: es evidente que nos remite a la sociedad civil en sentido gramsciano, cuando nuestro autor indica en qué consiste el obstáculo que se yergue delante del grupo subalterno para impedirle «salir de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía política-intelectual en la sociedad civil».

En conclusión, se indica una acepción distinta de la expresión sociedad civil en Gramsci, que escribe: «“todo individuo es un funcionario” [...] en cuanto que “actuando espontáneamente” su actividad se identifica con los fines del Estado (o sea del grupo social

determinado o sociedad civil)» (*C 8, §142, 289*). Enseguida Gramsci habla de iniciativas «interesadas en el sentido más elevado, del interés estatal o del grupo que constituye la sociedad civil» (*Ibid.*). Este uso, cuyo «grupo social determinado» se define como «sociedad civil», merece cierta atención. Si se trata de relevar la esencia misma de la doctrina en la cual se inspira Gramsci, podríamos remitir a un famoso párrafo consagrado a los «elementos constitutivos del marxismo», cuya «unidad» profunda se esfuerza en entender: *C 7, §18, 158*. Si hubiera que indicar dos conceptos fundamentales de la misma, comenzaríamos por el de «praxis», con su función esencial consistente en pensar la transformación de la estructura por medio de la superestructura («vuelco de la praxis»), y por el de «bloque histórico», que es el cuadro teórico general dentro del cual actúan todos los conceptos. De ahí deriva la preeminencia de la política, por lo tanto, la fundación del Estado nuevo, la revolución. A pesar del lugar que ocupan en los *Cuadernos*, hay que decir, arriesgándonos a ser paradójicos, que los conceptos de «hegemonía», «guerra de posiciones» y «revolución pasiva» son conceptos *subordinados*. Subrayar que el fin del Estado político es una proposición esencial del marxismo conduce a pensar en el papel desempeñado por la hegemonía y por la guerra de posiciones en el recorrido que lleva a la conclusión final: el Estado «vigilante nocturno», que garantiza la transición a la «sociedad regulada».

JACQUES TEXIER

**Sociedad regulada**

En los *Cuadernos* «sociedad regulada» equivale a "sociedad comunista", tal y como está presente en buena parte de la tradición marxista: se trata de la formación social que debería suceder a la "sociedad socialista" (la "sociedad de transición") y que estaría marcada por la extinción del Estado. La expresión «sociedad regulada» aparece casi únicamente en el *Cuaderno 6*, en unos pocos Textos B. El tema de la extinción del Estado está presente en otras pocas notas en las que la expresión no aparece, como por ejemplo *C 5, §127, 346*, donde Gramsci, reflexionando probablemente sobre la sociedad soviética, la única sociedad socialista existente en ese momento, escribe: «sobre esta realidad que está en continuo movimiento no se puede crear un derecho constitucional, de tipo tradicional, sino solamente un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propia desaparición, o sea la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil» (*Ibid.*).

La nota *C 6, §12, 19*, titulada *Estado y sociedad regulada*, es la primera en la que Gramsci usa la expresión «sociedad regulada», a partir de la crítica de la corriente de los "gentilianos de izquierdas" Spirito y Volpicelli, en cuyo pensamiento «debe señalarse, como punto de partida crítico, la confusión entre el concepto de Estado-clase y el concepto de sociedad regulada». Precisa Gramsci: «desde el momento en que existe el Estado-clase no puede existir la sociedad regulada, a no ser como metáfora», añadiendo que también «los utópicos, en cuanto que expresaban una crítica de la sociedad existente en su época, comprendían perfectamente bien que el Estado-clase no podía ser la sociedad regulada, tanto así que en los tipos de sociedades representadas por las diversas utopías, se introduce la igualdad económica como base necesaria de la reforma proyectada: ahora bien, en esto los utópicos no eran utópicos, sino científicos concretos de la política y críticos congruentes. El carácter utópico de algunos de ellos se debía al hecho de que pensaban que fuese posible introducir la igualdad económica con leyes arbitrarias, con un acto de voluntad, etc. Sin embargo, sigue siendo exacto el concepto […] que no puede existir igualdad política completa y perfecta sin igualdad económica» (*Ivi, 20*). Gramsci polemiza nuevamente con Spirito y Volpicelli en el *C 6, §82, 67*, siempre a propósito de la confusión de Estado y sociedad regulada.

El tema de la sociedad regulada como superación del Estado vuelve en el *C 6, §65, 53*, de nuevo en un reflexión que se refiere sobre todo a la "sociedad de transición": «en esta sociedad el partido dominante no se confunde orgánicamente con el gobierno, sino que es un instrumento para el paso de la sociedad civil-política a la "sociedad regulada", en cuanto que absorbe en sí a ambas, para superarlas (no para perpetuar la contradicción), etc.». También en *C 6, §88, 76* la concepción marxista del Estado pasa a ser la «doctrina del Estado que concibe a éste como capaz tendencialmente de agotamiento y de resolución de la sociedad regulada». Gramsci añade: «el elemento Estado-coerción se puede imaginar extinguible a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil). Las expresiones de Estado ético o de sociedad civil vendrían a significar que esta "imagen" de Estado sin Estado la tenían presente los principales científicos de la política y del derecho en cuanto se situaban en el terreno de la pura ciencia (= pura utopía, en cuanto basada en el presupuesto de que todos los hombres son realmente iguales y

por consiguiente, igualmente razonables y morales)» (*Ibid.*).

La sociedad regulada es, por lo tanto, Estado sin Estado: si – como se dice en la misma nota – el Estado es «sociedad política + sociedad civil» (Estado «integral»), la sociedad regulada es aquella «sociedad civil-política» en la que el Estado entendido tradicionalmente, el Estado como aparato represivo (concepción contra la cual Gramsci polemiza tantas veces), se consume. El propio Gramsci escribe más adelante: «en la doctrina del Estado-sociedad regulada, de una fase en la que el Estado será igual a Gobierno, y Estado se identificará con sociedad civil, deberá pasarse a una fase de Estado  vigilante nocturno, o sea de una organización coercitiva que tutelará el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en continuo incremento, y por lo tanto reduciendo gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas» (*Ibid.*). La expansión de los elementos de autogobierno, en el ámbito de la sociedad socialista, llevará según Gramsci a una reducción gradual de los elementos de estatalidad propiamente dicha: disminuye la necesidad de momentos represivos y coercitivos. Una radicalización de esta visión se encuentra en el *Cuaderno 7*, donde Gramsci escribe que «Marx inicia intelectualmente una era histórica que probablemente durará siglos, o sea hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada» (*C 7, §33, 170*). Coherentemente con una cierta tradición marxista, la sociedad sin clases, la sociedad comunista, parece ser imaginada también como una sociedad sin política.

GUIDO LIGUORI

### Sorel, Georges

Son muchas las apariciones del nombre del famoso intelectual francés en los *Cuadernos*, en parte fragmentadas en una serie de anotaciones y recordatorios sobre la densa trama de intelectuales y políticos que a Sorel, de diversas maneras, se le acercan o que son recurrentes en sus juicios, de Arturo Labriola a Mario Missiroli, de Rodolfo Mondolfo a Robert Michels, de Proudhon a Bernstein, de De Man a Clemenceau, del sindicalismo italiano a la cultura francesa, además, naturalmente Croce, cuya correspondencia con Sorel se cita repetidamente. Sorel había sido uno de los principales autores del joven Gramsci, uno de los puntos de referencia en su maduración de un pensamiento revolucionario alejado del evolucionismo, del determinismo y del reformismo de la Segunda Internacional, uno de los inspiradores teóricos del movimiento de los Consejos de fábrica. El documento más relevante de la admiración del jo-

ven Gramsci por Sorel se puede leer en "L'Ordine Nuovo" del 11 de octubre de 1919, donde se hace una clara distinción entre el «sindicalismo teórico» y los seguidores italianos de Sorel por un lado, y el pensador francés, «amigo desinteresado del proletariado» y admirador de la Revolución rusa y del sistema de los soviets nacido de ella (*Cronache dell'"Ordine Nuovo"*, en *ON 234-235*), por el otro. Que Sorel no fue «de ninguna manera responsable de la mezquindad y de la rudeza espiritual de sus admiradores italianos» se reafirmó en septiembre de 1920 (*El Partido Comunista,* en *ON 651*). Gramsci proclamaría otra vez su admiración por Sorel (y por uno de sus "maestros", Bergson) el 2 de enero de 1921, en el célebre artículo *¡Bergsoniano!* en vísperas de la escisión de Livorno, en polémica con la cultura positivista de los socialistas reformistas (*SF 12-13*).

No obstante, en los *Cuadernos* Gramsci ve, con las virtudes, todos los muchos límites y defectos de Sorel – sobre un escrito póstumo (Sorel había muerto en 1922) escribe: «El ensayo resume todas las virtudes y todos los defectos de Sorel: es tortuoso, irregular, incoherente, superficial, profundo, etc.: pero ofrece o sugiere puntos de vista originales, encuentra nexos nunca antes imaginados, obliga a pensar y a profundizar» (*C 4, §31, 159*). No obstante, sigue considerando al intelectual francés un autor de primer plano, con el que es necesario hacer cuentas («obliga a pensar y a profundizar»). Las opiniones de Sorel sobre muchos temas presentes en la reflexión de los *Cuadernos* son siempre consideradas con respeto por Gramsci, aunque no faltan las críticas y aunque el pensador sardo tiene presente el hecho de que el padre del sindicalismo revolucionario se había convertido desde hacía tiempo en punto de referencia de las publicaciones fascistas y de derecha, de las cuales Gramsci todavía lo "defiende", afirmando que «su radical "liberalismo" (o teoría de la espontaneidad) [...] impide toda consecuencia conservadora de sus opiniones» (*C 17, §20, 314*: se trata de un Texto B que data de 1933-1934).

Entre otras cosas, Sorel había alimentado el antijacobinismo del joven Gramsci, y el autor de los *Cuadernos* – pasando desde principios de los años veinte a una reconsideración positiva del movimiento jacobino – por una parte ahora cree que «el punto oscuro en Sorel» es precisamente «su antijacobinismo y su economismo puro; y esto [...] es el único elemento de su doctrina que puede ser distorsionado y dar lugar a interpretaciones conservadoras» (*Ibid.*) y por otra, trata de explicar este antijacobinismo histórico en el contexto de la historia de la

Francia revolucionaria y post-revolucionaria («el curioso antijacobinismo de Sorel, sectario, mezquino, antihistórico, es una consecuencia del desangramiento popular del 71 [que, NdA] destruyó el cordón umbilical entre el nuevo pueblo y la tradición del 93»: *C 4, §31, 160*) e investigando su origen cultural («La actitud de Sorel contra los jacobinos está tomada de Proudhon»: *C 5, §80, 305*).

La presencia de Sorel se hace relevante a partir del *Cuaderno 4*. En una de las primeras notas de la *Primera Serie* de *Apuntes de filosofía* Gramsci afirma que «El marxismo ha sufrido una doble revisión»: por una parte «algunos de sus elementos, explícita o implícitamente, han sido absorbidos por algunas corrientes idealistas (Croce, Sorel, Bergson, etc., los pragmatistas, etc.); por el otro, los marxistas "oficiales", preocupados por encontrar una "filosofía" que contuviese al marxismo, la han hallado en las derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar» (*C 4, §3, 133-134*). Sorel está, entonces, asociado a Croce y a Bergson, a esa reacción antipositivista de principios del siglo XX que también se había nutrido del pensamiento de Marx, aunque proclamando la necesidad de su "revisión": por lo tanto, al "revisionismo" de Bernstein-Sorel-Croce (sobre esto v. *LC 564*, a Tania, 18 de abril de 1932). Gramsci afirma que, a propósito de los «idealistas», debería considerarse «cuáles elementos del marxismo han sido absorbidos "explícitamente"», así como deberían identificarse las «absorciones "implícitas", no confesadas, ocurridas precisamente porque el marxismo es un momento de la cultura, una atmósfera difusa, que ha modificado los viejos modos de pensar por acciones y reacciones no aparentes o no inmediatas». Y añade: «El estudio de Sorel puede dar muchos indicios a este propósito» (*C 4, §3, 134*).

La asociación Croce-Sorel es también relevante en otros aspectos. A propósito de una crítica de Croce a Sorel, que al teorizar el «mito» lo habría «disipado, dando su explicación doctrinal», Gramsci señala que esto vale también para la «pasión» puesta por Croce como base de la acción política («La "pasión" de la que se da una explicación doctrinal, ¿no es también ella "disipada"?»), añadiendo más adelante: «para Sorel la teoría de los mitos es el principio científico de la ciencia política, es la "pasión" de Croce estudiada en forma más concreta, es lo que Croce llama "religión", o sea una concepción del mundo con una ética correspondiente, es un intento de reducir a lenguaje científico la concepción de las ideologías de la filosofía de la praxis vista precisamente a través del revisionismo

crociano» (*C 10 II, §41.V, 191-192*; en el respectivo Texto A, *C 7, §39, 175*, encontramos el mismo desarrollo de la reflexión, pero menos rico; entre otras cosas, no hay referencia a la religión como parte del mundo y vínculo social). El mito soreliano, que el autor francés define en primer lugar como conjunto de imágenes que los hombres producen para alimentar su capacidad de lucha (*C, AC, 2632*), Gramsci lo relaciona con el concepto de ideología, redefinida como concepción del mundo y conjunto de creencias en las que se basa la subjetividad colectiva y la misma acción política – que es también un rasgo de gran modernidad de los *Cuadernos,* a la altura de la acción política como se manifiesta en la sociedad de masas desde finales del siglo XIX: la tarea de una fuerza política revolucionaria es evidentemente saber traducir los impulsos, incluso no racionales, de las masas en objetivos posibles, canalizando la rebelión en un proyecto, sin ignorar esta dimensión moderna de la política. La revalorización de este aspecto "superestructural", vinculado a su base material, también lo expresa Gramsci a través del concepto de «bloque histórico», atribuido al propio Sorel («Recordar el concepto de Sorel del "bloque histórico". Si los hombres toman conciencia de su deber en el terreno de las superestructuras, ello significa que entre estructura y superestructuras hay un nexo necesario y vital»: *C 4, §15, 149*). La expresión «bloque histórico» en realidad no está presente en Sorel, o está presente en forma muy lábil (*C, AC, 2632*), pero sigue siendo muy importante en el ámbito de los *Cuadernos*, y por lo tanto es relevante y significativo que, poniéndola en práctica, Gramsci saque a relucir al pensador francés.

Gramsci aclara a continuación el sentido de su referencia, escribiendo que el mito tenía en Sorel «dos aspectos: uno propiamente teórico, de ciencia política, y un aspecto político inmediato, programático. Es posible, aunque muy discutible, que el aspecto político y programático del sorelianismo haya sido superado y disipado; actualmente puede decirse que ha sido superado en el sentido de que ha sido integrado y depurado de todos los elementos intelectualistas y literarios, pero incluso hoy es preciso reconocer que Sorel trabajó sobre la realidad efectiva y que tal realidad no ha sido superada ni disipada» (*C 10 II, §41.V, 192*). Así pues, sigue siendo válida la lección de Sorel en el plano de la «ciencia política»: hay que tener presente la capacidad de "sentir" de las masas y la importancia del gobierno también en los aspectos preintencionales y no racionales, para reforzar sus capacidades de resistencia y movilización. Pero

sigue siendo en cierto modo válido ("superado" hegelianamente) también el mito político del que habló Sorel, como necesidad-voluntad de apostar por el autogobierno de los productores, gracias al «"espíritu de escisión" soreliano» (*C 25, §5, 182*), o sea, «la progresiva adquisición» por parte de las clases subalternas «de la conciencia de la propia personalidad histórica» (*C 3, §49, 55*). La necesidad de basar la acción política revolucionaria en la realidad social, en el sentir espontáneo de las masas, de partir de la situación de los subalternos para hacer crecer las potencialidades de comprensión y de autogobierno: son todos elementos sorelianos que siguen siendo válidos, pero que estaban separados de los «elementos intelectualistas y literarios» que constituían uno de los límites de Sorel. El movimiento comunista al que Gramsci se adhirió cada vez más conscientemente, y cada vez más emancipado de las influencias sorelianas (que en cualquier caso nunca habían sido absolutas y predominantes), especialmente después de la derrota de la experiencia consiliarista, no es para Gramsci la negación de la fase anterior, sino la reformulación *concreta*, no veleidosa y llevada a coherencia, incluso de los aspectos positivos presentes en el pensamiento de Sorel.

También por este aspecto no es incongruente que el mito entre en la reflexión gramsciana sobre el «moderno Príncipe», el Partido comunista, al cual el autor de los *Cuadernos* ha dedicado todas sus energías durante los cinco años anteriores a su arresto. Gramsci escribe que «*El Príncipe* de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del "mito" soreliano» (*C 13, §1, 13*), ya que su «característica fundamental» es la «de no ser un tratamiento sistemático sino un libro "vivo", en el que la ideología política y la ciencia política se fusionan en la forma dramática del "mito"» (*Ibid.*). El mito soreliano y el *Príncipe* maquiavélico son vistos como «una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva» (*Ibid.*). Lo que impidió a Sorel, teórico del sindicalismo, llegar «a la comprensión del partido político» (*Ivi, 14*) fue para Gramsci el hecho de que «para Sorel el "mito" no encontraba su expresión mayor en el sindicato, como organización de una voluntad colectiva ya operante, acción práctica, cuya realización máxima habría debido ser la huelga general, o sea una "actividad pasiva" por así decirlo, de

carácter negativo y preliminar (el carácter positivo sólo es dado por el acuerdo alcanzado en las voluntades asociadas) de una actividad que no prevé su propia fase "activa y constructiva"» (*Ibid.*). Es decir, Sorel, rechazando la necesaria y fatigosa construcción de una voluntad colectiva (creyéndola presupuesta), no podía dejar de confiar en el «impulso de lo irracional, de lo "arbitrario" (en el sentido bergsoniano de "impulso vital")», es decir, en la «espontaneidad» (*Ibid.*). Gramsci se aleja, pues, de Sorel y de su espontaneísmo, tanto porque una voluntad colectiva pensada como quiere Sorel se dispersará apenas terminada la «destrucción», como porque ha llegado desde hace tiempo (a partir de Lenin) a la convicción de que solo un «programa de partido» (*Ivi, 15*) pueda proporcionar ese *pars construens* necesario para la acción política revolucionaria y para la formación de una voluntad colectiva de los subalternos. Entendiéndose que esta *forma* de política revolucionaria no puede, para Gramsci, renegar de la esencia de la enseñanza soreliana: el objetivo del autogobierno y la autodeterminación de las masas, cuyas necesidades y potencialidades emancipadoras nunca deben olvidarse.

Gramsci rechaza entonces el espontaneísmo soreliano, que se remonta a Proudhon: siempre tomando como punto de partida el artículo póstumo de Sorel al que ya se ha hecho referencia (*C 4, §31, 160 ss.*) Gramsci subraya la importancia atribuida por Sorel a Proudhon también en lo que se refiere a la posguerra (los años del consiliarismo, con una referencia explícita al «movimiento de las comisiones internas»: *ivi, 162*) y la concepción del marxismo. «Para Sorel es "proudhoniano" aquello que es "espontánea" creación del pueblo, es "marxista ortodoxo" aquello que es burocrático, porque él tiene siempre ante sí, obsesionante, el ejemplo de Alemania por una parte y del jacobinismo literario por la otra, el fenómeno del centralismo-burocracia» (*Ibid.*). Añade Gramsci: «Para Sorel, como se desprende de este ensayo, lo que cuenta en Proudhon es la orientación psicológica [que, NdA] consiste en el "confundirse" con los sentimientos populares que concretamente brotan de la situación real que le crea al pueblo la disposición del mundo económico, en el "hundirse" en ellos para comprenderlos y expresarlos en forma jurídica, racional» (*Ivi, 162-163*). La atención por los sentimientos populares, por la "espontaneidad" creadora del pueblo: he aquí el "sorelismo" del joven Gramsci, que no es repudiado sino superado, insertado en la nueva visión "leninista" de la emancipación de las clases

subalternas. El elemento de espontaneidad – considera Gramsci – debe ser educado y llevado a nuevas capacidades hegemónicas mediante una «reforma intelectual y moral». También en este tema fundamental es decisivo el papel de Sorel como intermediario de la idea que viene de Proudhon (*C 16, §9, 264*) y de Joseph-Ernest Renan, que en 1871 había publicado un libro titulado precisamente *La Réforme intellectuelle et morale* (libro que fuera traducido por Missiroli y publicado por Laterza en 1915 con el prólogo de Sorel: *ibid.*). Escribe Gramsci: «Una concepción de la filosofía de la praxis como reforma popular moderna [...] ha sido tal vez entrevista por Georges Sorel, un poco (o muy) dispersamente, intelectualistamente, por una especie de furor jansenista contra las fealdades del parlamentarismo y de los partidos políticos. Sorel ha tomado de Renan el concepto de la necesidad de una reforma intelectual y moral», pero no supo ver que «La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo Reforma protestante + Revolución francesa: es una filosofía que es también una política» (*Ivi, 263-264*).

GUIDO LIGUORI

**Stalin**

En la carta del 13 de enero de 1924, Gramsci escribe que no conoce «los términos exactos de la discusión» en el partido ruso, ni los artículos de Trotsky y Stalin, cuyo ataque, sin embargo, le parece «muy irresponsable y peligroso» (*L 182*); «En la topografía de fracciones y tendencias» Stalin ocupa «una posición a la derecha» (*L 223*, carta del 9 de febrero de 1924). En la única nota de los *Cuadernos* (*C 14, §68*) en la que se menciona explícitamente a Stalin («Giuseppe Bessarione»), Gramsci se inspira en un texto de 1927 (*Entrevista con la primera delegación de trabajadores estadounidenses*), organizado por preguntas y respuestas – como el folleto «simple y claro» (sobre la reunión de Stalin en la Universidad Comunista de Sverdlov en 1925) que Gramsci defendió contra la acusación de una mentalidad dogmática y catequética (*Stupidaggini*, 19 de septiembre de 1926, en *CPC 441*) – que aborda entre otras cosas, la contribución de Lenin al desarrollo del marxismo, con la teoría de la hegemonía del proletariado en toda revolución nacional-popular. Gramsci se pregunta cómo Marx, pero sobre todo Lenin (el «gran teórico más reciente») considera la situación internacional en su aspecto nacional, un punto en el que se encuentra el desacuerdo fundamental entre

Trotsky y Stalin, que Gramsci, criticando explícitamente «la teoría general de la revolución permanente», defiende frente a las acusaciones de nacionalismo, «ineptas si se refieren al meollo de la cuestión». Esto hay que afrontarlo dialécticamente, sin contrastar las antítesis nacionales e internacionales: «el punto de partida es "nacional" y es a partir de este punto de partida que debemos partir. Pero la perspectiva es internacional y solo puede ser así. Por tanto, es necesario estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional tendrá que dirigir y desarrollar de acuerdo con la perspectiva y las directrices internacionales».

Central, a este respecto, es el concepto de hegemonía, incomprendido por la oposición rusa, como ya Gramsci subrayó en la carta al Comité Central del PCUS del 14 de octubre de 1926 (*L 455 ss.*).

ANDREA CATONE

**Subalterno, subalternos**

En sus escritos precarcelarios, en sus cartas y en numerosas ocasiones en los *Cuadernos* Gramsci usa las palabras «subalterno», «subalternas», «subalternos» y «subalternidad» en su sentido más obvio o en un modo metafórico relativamente claro (si bien no siempre convencional). Estos casos merecen atención porque pueden aclarar algunos conceptos gramscianos, ampliando nuestra comprensión de su estilo de pensamiento, pero son de escasa importancia respecto de la emergencia y de la gradual elaboración de los rasgos fundamentales de una teoría original sobre diversos aspectos de las relaciones políticas y culturales entre las clases dominantes y los grupos sociales subalternos. Los elementos esenciales de esta teoría se exponen, aunque sumariamente y en una manera no sistemática, en uno de los "cuadernos especiales" más tardíos y más breves bajo el título general *Al margen de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)* (*C 25, §§1-8, 175-187*).

En el *Cuaderno 25* Gramsci reproduce, con alguna ampliación, trece notas del *Cuaderno 1* y del *Cuaderno 3*, todas elaboradas en 1930, y una nota del *Cuaderno 9* escrita en 1932. Es el único cuaderno especial dedicado a un tema que no aparece entre los temas principales en la primera página del *Cuaderno 1* o en los ensayos principales y en los agrupamientos de materias enumerados en el *Cuaderno 8*. Puesto que la última de estas tres listas se escribe en la primavera de 1932, parece que Gramsci haya reconocido en un momento más bien tardío del curso de su trabajo la importancia del estudio de las características específicas de la subalterni-

dad en el orden social y político. Muchas otras notas, además de aquellas recogidas en el *Cuaderno 25*, son relevantes para el pensamiento gramsciano sobre los grupos sociales subalternos (o «clases», como las llama en los primeros *Cuadernos*), incluidas aquellas que se ocupan de cuestiones muy próximas, como la separación de los intelectuales italianos con respecto al pueblo, la reforma de la educación, el sentido común, el folklore y las representaciones de los «humildes» en las obras literarias.

Es inútil tratar de formular una definición precisa de «subalterno» o de grupo subalterno-clase social subalterna en Gramsci, dado que, en su opinión, no constituyen una única – y menos aún homogénea – entidad. No es casual que él designe siempre en plural estas categorías. La categoría de grupos subalternos-clases sociales subalternas incluye muchos otros componentes de la sociedad, además de la «clase obrera» o el «proletariado». Gramsci no usa «subalterno» o «subalternos» como un simple sustituto del «proletariado», para eludir la censura carcelaria o por otras razones. Es posible, sin embargo, que el cambio de «clases» a «grupos» en los Textos C del *Cuaderno 25* refleje una postura de creciente prudencia debida al aparato de vigilancia operativo durante la permanencia en privación de libertad en Formia.

El elemento distintivo de los subalternos es su disgregación. Estos grupos (o clases) sociales no solo son múltiples, sino que están también divididos y son bastante diferentes los unos de los otros. Si bien algunos de ellos pueden haber alcanzado un nivel significativo de organización, otros carecen de cohesión, mientras en los mismos grupos existen varios niveles de subalternidad y de marginalidad. Gramsci señala que un examen de las revoluciones del pasado podría revelar que «las clases subalternas eran numerosas y jerarquizadas por la posición económica y la homogeneidad» (*C 3, §48, 54*). La disgregación de los estratos subalternos de la sociedad había sido una preocupación para Gramsci desde que ejercía como periodista y líder político. En *Algunos temas sobre la cuestión meridional* (1926) define el Mezzogiorno como «una gran disgregación social», una «gran masa campesina amorfa y disgregada» (*QM 150*). La falta de cohesión y de organización hace a los subalternos políticamente impotentes; «incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades» (*Ibid.*), con lo que sus rebeliones están destinadas a fracasar. Aquí Gramsci no utiliza el término «subalterno» o «subalternos», pero anticipa las

observaciones contenidas en la nota *Criterios metodológicos* (originalmente titulada *Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas*) del *Cuaderno 25*: «la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe la tendencia a la unificación, si bien según planes provisionales, pero esta tendencia es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes […] Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan y sublevan» (*C 25, §2, 178*).

La expresión exterior del descontento de los subalternos con respecto a las condiciones miserables de su existencia toma a menudo la forma de una rebelión espontánea. La espontaneidad en sí no solo es ineficaz, sino también contraproducente. Gramsci explica los efectos negativos de los «movimientos llamados "espontáneos"» en una nota sobre *Espontaneidad y dirección consciente* (no incluida en el *Cuaderno 25*): «sucede casi siempre que un movimiento "espontáneo" de las clases subalternas va acompañado por un movimiento reaccionario de la derecha de la clase dominante, por motivos concomitantes: una crisis económica, por ejemplo, determina descontento en las clases subalternas y movimientos espontáneos de masas por una parte y, por la otra, determina complots de los grupos reaccionarios que aprovechan el debilitamiento objetivo del gobierno para intentar golpes de Estado» (*C 3, §48, 54*). Esto no significa, sin embargo, que los sentimientos espontáneos de las clases subalternas debieran ser ignorados, y ni siquiera repudiados; Gramsci sostiene más bien que la espontaneidad debe ser canalizada e integrada en una dirección consciente. Esta es la tarea del partido político que lucha por la hegemonía en favor de los subalternos, Gramsci recuerda cómo «este elemento de "espontaneidad" no fue olvidado y mucho menos despreciado» por el grupo de "L'Ordine Nuovo"; al contrario, «fue *educado*, fue orientado, fue purificado de todo aquello que siendo extraño podía contaminarlo, para hacerlo homogéneo, pero en forma viva, históricamente eficaz, con la teoría moderna [el marxismo, NdA]». Esta unidad de «"espontaneidad" y de la "dirección consciente"», continúa Gramsci, «es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de grupos que pretenden representar a la masa» (*C 3, §48, 53*).

El problema principal para Gramsci – no solo en sus notas sobre los subalternos, sino también

en muchas otras páginas de los *Cuadernos*, incluidas muchas de aquellas dedicadas a las reflexiones sobre la filosofía, el «moderno Príncipe» y los intelectuales – es cómo poner fin a la subalternidad, es decir, a la subordinación de la mayoría a la minoría. Esto, evidentemente, no puede ser logrado mientras «los grupos subalternos sufran […] la iniciativa de los grupos dominantes». La condición de subalternidad puede ser superada solo a través de un largo proceso y una lucha compleja. Para que una lucha contra la estructura del poder existente tenga un resultado positivo es necesario en primer lugar comprender lo que la hace flexible y duradera. Las clases dominantes en los Estados modernos no tienen el poder únicamente y ni siquiera son sustancialmente tales, porque controlan los aparatos coercitivos del gobierno. Gramsci lo explica en uno de los pasajes más citados de los *Cuadernos*: el Estado moderno se apoya en una «robusta cadena de fortalezas y de casamatas» (*C 7, §16, 157*), es decir, la sociedad civil. La clase dirigente no tiene – y ciertamente no quiere mostrar que tiene – el control absoluto y exclusivo de la sociedad civil; si lo hiciese, no sería capaz de demostrar que disfruta del consenso libremente otorgado por el pueblo. Lo que ella posee en realidad es un formidable aparato compuesto por dispositivos institucionales y culturales que le permiten difundir directa e indirectamente su concepción del mundo, inculcar sus valores y moldear la opinión pública. Gramsci la define como «estructura ideológica de una clase dominante: o sea la organización material tendiente a mantener, a defender y a desarrollar el "frente" teórico e ideológico» (*C 3, §49, 55*).

Para ser eficaz, entonces, la lucha contra la configuración del poder que refuerza la subalternidad debe ser dirigida contra este frente ideológico – por lo tanto, la estrategia adecuada no es un ataque frontal contra la sede del poder (cuyo derrumbe no provoca por sí solo un cambio sustancial), sino una «guerra de posiciones» sobre el terreno de la sociedad civil. A la luz de esto, Gramsci plantea la siguiente cuestión: «¿qué puede oponerse, por parte de una clase innovadora, a este complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante?» Su respuesta es la siguiente: «El espíritu de escisión, o sea la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a extenderse de la clase protagonista a las clases aliadas potenciales: todo ello exige un complejo ideológico» (*C 3, §49, 55*). La clase innovadora y protagonista a la cual Gramsci se refie-

re en este pasaje es la clase obrera industrial organizada, un grupo subalterno que ha surgido de las estructuras más avanzadas de la producción capitalista. Como Marx y Engels han señalado en el *Manifiesto del partido comunista*, uno de los efectos involuntarios de la modernización industrial y de la competencia capitalista es el refuerzo de los vínculos entre los trabajadores. La mejor asociación de trabajadores organizados, el partido, aquella que ha alcanzado el más alto nivel de autonomía de los grupos sociales dominantes, es la mejor posicionada para asumir el papel de guía en la lucha de los subalternos por la hegemonía. Es precisamente este el tipo de partido que Gramsci trató de construir primero con su trabajo en el grupo de "L'Ordine Nuovo" y después como líder del PCdI. Su convicción de que el primer nivel necesario en la lucha contra la subordinación es «la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad» (*Ibid.*) ha motivado gran parte de su actividad política.

Es una convicción que él había articulado con gran claridad ya en un artículo de 1916. Algunas de las frases usadas allí son casi idénticas a las que encontramos en los *Cuadernos*. La cultura socialista, escribía Gramsci en el artículo *Socialismo y cultura*, «es toma de posesión de la propia personalidad, es la conquista de una conciencia superior, por la cual se logra comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios deberes. Pero todo esto no puede suceder por evolución espontánea» (29 de enero de 1916, en *CT 100*). Con una interpretación viqueana de la historia Gramsci explica cómo, a través del crecimiento gradual de la conciencia del propio valor, los seres humanos han conquistado la propia independencia respecto de las leyes y de las jerarquías sociales impuestas por las minorías. Tal desarrollo de la conciencia no está determinado por una "ley psicológica", sino que es el fruto de una reflexión sobre las condiciones históricas y sobre el modo de transformarlas.

En el *Cuaderno 25* Gramsci propone el estudio de las «fuerzas innovadoras italianas que guiaron el Risorgimento nacional» para comprender el proceso a través del cual las «fuerzas innovadoras», que eran inicialmente «grupos subalternos», han logrado convertirse en «grupos dirigentes y dominantes» (*C 25, §5, 183*). Gramsci está particularmente interesado en las «fases a través de las cuales [las fuerzas innovadoras, NdA] adquirieron la autonomía con respecto a los enemigos que habían de abatir y a la adhesión de los grupos que le ayudaron activa o pasivamente, en cuan-

to que todo este proceso era necesario históricamente para que se unificasen en Estado» (*Ibid.*). Las abundantes notas que Gramsci ha dedicado al *Risorgimento* en otras partes de los *Cuadernos* constituyen, de hecho, el esquema de este proyecto historiográfico. Una de estas notas es especialmente pertinente. Esta aparece muy pronto en el *Cuaderno 1* y se titula *Dirección política de clase antes y después de la llegada al gobierno* (*C 1, §44*); esta es también el punto de partida de la elaboración específicamente gramsciana del concepto de hegemonía. ¿Por qué, se pregunta, los moderados estaban en una posición que les ha permitido acceder al poder tras el *Risorgimento*, y cuáles han sido las causas del fracaso del Partido de Acción? Gramsci llega a cuatro conclusiones, útiles para identificar el núcleo de la estrategia político-cultural que su partido habría debido adoptar para poder guiar con éxito a todos los grupos sociales subalternos en la lucha por la hegemonía: *a*) los moderados estaban orgánicamente ligados a las clases que representaban y eran su vanguardia intelectual; *b*) incluso antes de obtener el poder del gobierno los moderados alcanzaron la «hegemonía política» situándose como líder de las clases aliadas, atrayendo a otros intelectuales de diferentes estratos desde los campos de la educación y de la administración – obteniendo estos resultados sobre el terreno de la sociedad civil; *c*) el Partido de Acción fracasó en la construcción de vínculos orgánicos con los grupos que se suponía que representaba y, de hecho, «no se apoyaba específicamente en ninguna clase histórica» (*Ivi, 106*) ni estaba en condiciones de articular de manera satisfactoria las aspiraciones de las masas populares y, en particular, de los campesinos; *d*) lejos de asumir un papel de dirección, los «órganos dirigentes [del Partido de Acción, NdA] en último análisis estaban determinados por los intereses de los moderados» (*Ibid.*) – otro modo de decir que el Partido de Acción carecía de «espíritu de escisión» y, en este sentido, se parecía a las grupos subalternos que «sufren […] la iniciativa de los grupos dominantes».

El programa de investigación sobre la historia de las clases subalternas del *Cuaderno 25* no se limita al estudio de aquellos grupos que han salido de la subalternidad y han llegado a ser hegemónicos; Gramsci también está interesado en la historia de las luchas subalternas desde la antigüedad hasta el presente. Sin embargo, la historia se escribe desde el punto de vista de los vencedores y raramente registra información fiable sobre el tema – la historia de los grupos sociales subalternos, podría decirse, es una forma sub-

alterna de historiografía. Por este motivo, escribe Gramsci, «todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería […] ser de valor inestimable para el historiador integral» (*C 25, §2, 179*).

El *Cuaderno 25* contiene tres notas que se ocupan de este aspecto de la historia de los grupos subalternos: una sobre David Lazzaretti; otra sobre el «*desarrollo histórico de los grupos sociales subalternos en la Edad Media y en Roma*» (*C 25, §4, 179*) que entre otras cosas se refiere al crecimiento de las clases populares en las Comunas medievales, sobre las cuales Gramsci ha escrito también en otros lugares de los *Cuadernos*; una tercera sobre las utopías y sobre las novelas filosóficas, que para Gramsci reflejan indirecta e inconscientemente «las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos sociales subalternos, incluso de los más bajos» (*C 25, §7, 184*). La nota sobre Lazzaretti, que abre este "cuaderno especial", subraya más directamente una de las tesis centrales de Gramsci: la cultura dominante margina a los grupos sociales subalternos cancelando el significado político e histórico de su pensamiento y de sus acciones: «esta era la costumbre cultural de la época: en vez de estudiar los orígenes de un acontecimiento colectivo, y las razones de su difusión, de su ser colectivo, se aislaba al protagonista y se limitaban a hacer su biografía patológica, demasiado a menudo tomando como base motivos no bien averiguados o interpretables en forma distinta: para una élite social, los elementos de los grupos subalternos tienen siempre algo de bárbaro y patológico» (*C 25, §1, 175*). Así se esconde la profundidad del malestar social, económico y político general del que las rebeliones y las revueltas de los grupos subalternos son una expresión y se envía a los propios subalternos a la periferia de la cultura y de la política, clasificándolos como extraños, desequilibrados, atípicos, meras curiosidades. Se encuentra aquí de nuevo una de las intuiciones más significativas de Gramsci: una de las mayores dificultades de los grupos sociales subalternos en el desafío en contra de la hegemonía dominante es encontrar un camino más allá de las barreras que les impiden ser escuchados.

JOSEPH A. BUTTIGIEG

**Subjetivo, subjetivismo, subjetividad**

De «subjetivo» y «objetivo» Gramsci habla en ámbitos diversos y convergentes: filosófico, político, histórico y literario. Así, por ejemplo, en una de las notas dedicadas a la cultura italiana se define el sentimiento nacional como «puramente subjetivo», o sea, como algo no inmediatamen-

te atribuible a la realidad y a «factores objetivos». Se trata, por tanto, de un «sentimiento de intelectuales». La lengua, en cambio, es para Gramsci un «elemento objetivo», mientras débiles y disgregados aparecen los estratos intelectuales, los partidos y la misma Iglesia (*C 6, §94, 80*). Como se ve, la dimensión de lo subjetivo tiene aquí una latitud muy amplia, que comprende múltiples articulaciones semánticas. En otros lugares – no al azar dedicados a reflexiones que tienen como tema el concepto de "necesidad histórica", considerado tanto en el sentido especulativo-abstracto, como en el histórico-concreto o, incluso el problema de la racionalidad histórica y la cuestión del paso del reino de la necesidad al de la libertad (v. por ejemplo *C 8, §257, 345*, y también *C 11, §52, 326*) – Gramsci usa la dicotomía objetivo-subjetivo en referencia a la idea maquiavélica de fortuna: como «fuerza natural de las cosas» y como «la virtud misma del individuo», cuya «potencia tiene raíces en la propia voluntad del hombre» (*C 8, 237, 344-345*).

Gramsci afronta, después, con admirable curiosidad intelectual, las cuestiones conceptuales relativas a los «grandes problemas de la existencia subjetiva del universo». Aquí el interés se vuelve hacia los debates sobre la nueva ciencia y a las cuestiones relativas al conocimiento y a la experiencia de fenómenos «infinitamente pequeños». Gramsci impugna algunas teorías según las cuales este conocimiento estaría ligado, vista la imposibilidad de una descripción exacta, a la subjetividad del experimentador. Si esto fuera verdad, «éstos no serían "observados" sino "creados" y caerían en el mismo dominio de la intuición personal; no los fenómenos, sino estas intuiciones, serían entonces objeto de ciencia, como las "obras de arte"» (*C 8, §176, 306*). El tema es retomado con más amplia argumentación también en *C 11, §36, 306*, donde la relación entre «personalidad subjetiva» del investigador y el acto de «objetivar» es analizada en el contexto del problema más vasto de la necesaria dialéctica entre la capacidad de la experiencia sensible del científico, pero también del artesano y del trabajador, y la intervención del instrumento científico o de la máquina. Estas observaciones sirven de preludio al análisis del problema de la «realidad "objetiva"» (*C 8, §177, 307*). ¿Qué significa – se pregunta Gramsci – objetivo? «¿No significará "humanamente objetivo" y no será por mismo, también, *humanamente* subjetivo? Lo *objetivo* sería entonces lo *universal subjetivo*» (*Ibid.*). Aquí Gramsci, en pocas eficaces líneas, elabora una autónoma teoría epistemológica y éti-

co-política del marxismo crítico, en el sentido de un conocimiento objetivo de una realidad que «es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario». La lucha política, para Gramsci, se califica también y sobre todo como «proceso de objetivación del sujeto, que se vuelve cada vez más un universal concreto, históricamente concreto» (*Ibid.*). Gracias a la crítica al materialismo vulgar y al idealismo abstracto (recuérdese que también la idea croceana de la historia ético-política terminaba, para Gramsci, sometiéndose a una concepción «subjetiva-especulativa»: *C 10 I, §7, 125*), la alianza entre marxismo crítico y ciencia experimental crea el terreno de una posible unificación de la humanidad, el de una «subjetividad más objetivada y universalizada concretamente» (*C 8, §177, 307*).

Sobre la relación entre subjetivo y objetivo Gramsci reflexiona especialmente a partir de la realidad histórica concreta de las relaciones de producción, del trabajo de la fábrica y del trabajador colectivo. «Que una división del trabajo cada vez más perfecta reduce objetivamente la posición del trabajador en la fábrica a movimientos de detalle cada vez más "analíticos", de manera que al individuo se le escapa la complejidad de la obra común, y en su misma conciencia la contribución propia se deprecie hasta llegar a parecer fácilmente sustituible en cada instante; que al mismo tiempo el trabajo concertado y bien ordenado da una mayor productividad "social" y que el conjunto de los obreros de la fábrica deba concebirse como un "trabajador colectivo" son los presupuestos del movimiento de fábrica que tiende a hacer volverse "subjetivo" lo que es dado "objetivamente"» (*C 9, §67, 48-49*).

El problema de la relación entre subjetivo y objetivo constituye, como ya se ha visto, uno de los pasajes cruciales del razonamiento de Gramsci sobre las relaciones entre la filosofía de la praxis y la ciencia moderna. Sin embargo, la autonomía teórica y la autosuficiencia del marxismo deben defenderse, según Gramsci, también con respecto a una idea neutra y omnicomprensiva de ciencia. La concepción misma de la objetividad de lo real puede asumir, para Gramsci, las características de una ideología. Tampoco la ciencia puede ser separada de la vida, de las necesidades y de la actividad práctica del hombre: «Para la filosofía de la praxis el ser no puede ser disociado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta disociación se cae en una de tantas formas de religión o en la abstracción sin sentido» (*C 11, §37, 309*). Re-

cuérdese luego que para Gramsci el paso de lo objetivo a lo subjetivo o, lo que es lo mismo, de la necesidad a la libertad es aquel que marca la transición del momento meramente económico al ético-político, o sea, «la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres» (*C 10 II, §6, 142*). Es el momento, dice Gramsci, que podría definirse como de la «"catarsis"», de la modificación de la estructura que no es más «fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo», sino que deviene «medio de libertad», «instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas». Este «momento catártico» es lo que desde el inicio caracteriza la filosofía de la praxis.

La crítica al materialismo místico y vulgar y al idealismo especulativo y abstracto constituye la cifra del análisis gramsciano de la subjetividad. No se resuelve el problema del subjetivismo con fáciles líneas de sabor positivista sobre el pensamiento que crea las cosas ni, por el contrario, con absolutismos metafísicos y mistificadores. La filosofía de la praxis hace propia la «concepción subjetiva de la realidad» y la transfunde, modificándola, a la teoría de las superestructuras, la cual es «la traducción en términos de historicismo realista de la concepción subjetiva de la realidad» (*Ibid.*). Existe también una dimensión realista del subjetivismo (por ejemplo, la de la filosofía clásica alemana) que es tomada en serio. «Hay que demostrar que la concepción "subjetivista" encuentra su interpretación "histórica" y no especulativa [(y su superación)] en la concepción de las superestructuras; ha servido para superar la trascendencia por una parte y el "sentido común" por la otra, pero en su forma especulativa es una simple novela filosófica» (*C 8, §217, 334*). En uno de los parágrafos dedicados a la «llamada realidad del mundo externo» (*C 11, §17, 273*) Gramsci critica las formas ingenuas y vulgares de refutación de las concepciones subjetivistas, las cuales, paradójicamente, terminan por asemejarse a las visiones religiosas del mundo objetivo como creación que se ofrece al hombre ya hermosa y finalizada (la cuestión es retomada cuando Gramsci discute en una breve nota la concepción «subjetiva» de Berkeley: *C 11, §60, 332*). La concepción subjetivista, para Gramsci, es «propia de la filosofía moderna en su forma más cumplida y avanzada» y no desligada de ella nace el materialismo histórico, que pone «en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa» (*C 11, §17, 274*).

El concepto es sustancialmente retomado y mejor argumentado en el cuaderno dedicado a la filosofía de Croce. Aquí la filosofía de la praxis no solo se conecta con la «concepción inmanentista de la realidad» (en la que el concepto de estructura no se concibe más «especulativamente» hasta devenir un «dios oculto», sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales), y también con la concepción «subjetiva» de esta, justamente porque «la pone de cabeza, explicándola como hecho histórico, como "subjetividad histórica de un grupo social"» (*C 10 I, §8, 127-128*; y v. también *C 10 II, §6, 142*. También la teoría paretiana de la distinción entre acciones lógicas y no lógicas, según la cual son lógicas aquellas acciones en las cuales la concordancia entre medio y fin acontece no solo conforme al «juicio del sujeto agente (fin subjetivo) sino también según el juicio del observador (fin objetivo)», se coloca sobre un «terreno puramente *formal* y esquemático» (*C 14, §9, 102*).

Existen luego algunos ámbitos disciplinarios particulares en los que Gramsci utiliza los conceptos de subjetivo y de subjetividad. Así, a propósito de Pirandello, Gramsci presenta la tesis interpretativa según la cual el humorismo pirandelliano esconde el divertido intento del autor «en hacer nacer ciertas dudas "filosóficas" en cerebros no filosóficos y mezquinos para "ridiculizar" el subjetivismo y el solipsismo filosófico» (*C 14, §15, 111*). En otro contexto, el del Renacimiento, Gramsci expresa el convencimiento de que la superioridad del partido moderado sobre el Partido de Acción está constituida por el hecho de que el primero logra, más que el segundo, representar las «fuerzas subjetivas del *Risorgimento*». El partido moderado logra tener conciencia también de la tarea del Partido de Acción; «por esta conciencia la "subjetividad" era de una calidad superior y más decisiva» (*C 15, §25, 200*). Sobre la debilidad de «elementos objetivos "nacionales"» en el *Risorgimento* y sobre algunos fenómenos de «subjetivismo arbitrario» (v. *C 19, §5, 357-358)*.

En fin, algunas ideas profundas de reflexión personal y filosófica sobre el tema de la subjetividad se encuentran en una carta a Giulia del 18 de mayo de 1931. Gramsci recuerda cómo a veces Giulia lo habría reprendido por no hacer prevalecer la voluntad propia en los casos en que él tenía razón. «Eso significaba justamente que el llamado respeto a la personalidad del otro a veces deviene una forma de "esteticismo" por así decir, o sea, el "otro" deviene un "objeto" algunas veces, justo por que se cree que se tiene más respeto por su subjetivi-

dad». Es la sabiduría, más que la especulación abstracta, la que nos hace entender mejor el mundo, un mundo «grande y terrible y complicado» (*LC 423*).

GIUSEPPE CACCIATORE

**Superestructura, superestructuras**

Con el término «superestructura» (rara vez «supraestructura») Gramsci traduce el alemán *Überbau*, habitualmente traducido en italiano como *sovrastruttura* o *soprastruttura*, en el contexto de la célebre metáfora arquitectónica utilizada por Marx en el *Prólogo del '59* a la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde trata de «la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. [...] Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen» (*Marx, 1986, 298-299*). En lo que concierne a una tradición interpretativa ampliamente consolidada sobre ese tema, la innovación de Gramsci no consiste tanto, como también se ha sostenido, en incrementar el peso de la superestructura respecto a la estructura en la determinación de los acontecimientos históricos, corriendo así el riesgo de caer de nuevo en posiciones idealistas, como él mismo reprocha al austromarxista Max Adler (*C 4, §3, 134*) y al «profesor Lukacs» (*C 4, §43, 181*: «toda conversión e identificación del materialismo histórico con el materialismo vulgar no puede sino determinar el error opuesto»), sino, más bien, en poner en entredicho el planteamiento mismo de la cuestión.

En principio, Gramsci introduce diferencias y gradaciones en la superestructura (además de en la estructura), por otra parte ya implícitas en el hecho de usar el término preferiblemente en plural, ya que, por ejemplo, sostiene que «reducción a la economía y a la política significa precisamente reducción de las superestructuras

más elevadas a aquellas más adheridas a la estructura, o sea posibilidad [y necesidad] de formación de una nueva cultura» (*C 3, §34, 38*); aún más explícito en *C 8, §61, 248*: «la actividad política es precisamente el primer momento o primer grado de las superestructuras, es el momento en el que todas las superestructuras están aún en la fase inmediata de simple afirmación voluntaria, indistinta y elemental». Anteriormente, Gramsci había afirmado que «en la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política; en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de la disolución del Estado» (*C 4, §46, 185*). En el extremo opuesto de esta gradación encontramos la ciencia, que «es también ella una superestructura. Pero en el estudio de las superestructuras la ciencia ocupa un lugar propio, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene un carácter de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente a partir del siglo XVIII, cuando se le dio a la ciencia un lugar aparte en el aprecio general» (*C 4*, §*7, 142*).

Además, Gramsci distingue «ciertos periodos [en los que] las cuestiones prácticas absorben todas las inteligencias para su resolución (en cierto sentido, todas las fuerzas humanas se concentran en el trabajo estructural y aún no se puede hablar de superestructuras)» (*C 3, §41, 44*) – es el caso de América y más en general de todo «nuevo tipo de sociedad, en donde la "estructura" domina más inmediatamente las superestructuras y estas son racionalizadas (simplificadas y disminuidas en número) [...], no se ha verificado todavía (sino esporádicamente quizá) alguna floritura "superestructural", por lo tanto no se ha planteado aún la cuestión fundamental de la hegemonía» (*C 1, §61, 136*) – de otros contextos y situaciones en los que las superestructuras asumen un peso claramente mayor por lo que, tras haber introducido los conceptos de guerra de posición y de movimiento, Gramsci observará que en Occidente «las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna» (*C 7, §10, 151*). En otro lugar Gramsci habla de «organización material» (*C 3, §49, 55*) ideológica e invita a no confundirla con la estructura *tout court*: en efecto, considerando "objetos" como bibliotecas, laboratorios científicos e instrumentos musicales, observa cómo estos «son estructura y son superestructura [...]. Hay superestructuras que tienen una "estructura material": pero su carácter sigue siendo el de superestructuras: su desarrollo no es "inmanente" en su particular "estructura material", sino en la estructura material de

la sociedad […]. Lógicamente y también cronológicamente se tiene: estructura social – superestructura – estructura material de la superestructura» (*C 4, §12, 145-146*). En la segunda redacción del texto, sin embargo, no solo atribuye el planteamiento del problema en estos términos a Bujarin, sino que apunta – de manera autocrítica – que «este modo de plantear la cuestión hace las cosas inútilmente complicadas […], es una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la convicción barroca de que cuanto más se recurre a objetos "materiales", tanto más ortodoxo se es» (*C 11, §29, 296-297*).

En todo caso, desde *C 4, §15, 148-149* Gramsci niega la interpretación de Croce según la cual «para Marx las "superestructuras" son apariencia e ilusión»; estas, al contrario, «son una realidad objetiva y operante, pero no son el motor de la historia, he ahí todo. No son las ideologías las que crean la realidad social, sino que es la realidad social, en su estructura productiva, la que crea las ideologías. ¿Cómo habría podido pensar Marx que las superestructuras son apariencia e ilusión? Incluso sus doctrinas son una superestructura. Marx afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de sus obligaciones en el terreno ideológico, de las superestructuras, lo cual no es pequeña afirmación de "realidad": su teoría quiere también [...] precisamente "hacer tomar conciencia" de las propias obligaciones, de la propia fuerza, del propio devenir, a un determinado grupo social. Pero él destruye las "ideologías" de los grupos sociales adversarios, que son precisamente instrumentos prácticos de dominio político sobre el resto de la sociedad: él demuestra cómo aquellas carecen de sentido, porque están en contradicción con la realidad efectiva». Además, «un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías me parece que se debe al hecho (hecho que por otra parte no es casual) de que se da el nombre de ideología tanto a la superestructura necesaria de una determinada estructura, como a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo y ello ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología» (*C 7, §19, 159*). Tal distinción es, por el contrario, adoptada por Gramsci cuando por ejemplo escribe que está naciendo una «nueva civilización americana consciente de sus fuerzas y sus debilidades: los intelectuales se distancian de la clase dominante para unirse a ella más íntimamente, para ser una verdadera superestructura, y no sólo un elemento inorgánico e indistinto de la es-

tructura-corporación» (*C 5, §105, 323*); o bien utiliza la expresión de manera polémica, sosteniendo que en el materialismo histórico «el elemento "determinista, fatalista, mecanicista" era una simple ideología, una superestructura transitoria inmediatamente, hecha necesaria y justificada por el carácter "subalterno" de determinados estratos sociales» (*C 8, §205, 320*).

Según tales presupuestos, se comprende que en *C 7, §24, 161-162*, *Estructura y superestructura*, se diga que «la pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, o prácticamente debe ser combatida con el testimonio auténtico de Marx y Engels, escritores de obras políticas e históricas concretas», desde *El 18 Brumario* a los escritos sobre la *Cuestión oriental*; desde *Revolución y Contrarrevolución en Alemania* a *La Guerra Civil en Francia*, cuyo análisis permitirá «fijar mejor la metodología histórica marxista, integrando, iluminando o interpretando las afirmaciones teóricas dispersas en todas las obras. Podrá verse cuántas cautelas reales introduce Marx en sus investigaciones concretas, cautelas que no podían hallar lugar en las obras generales», como el ya citado *Prólogo del '59*. Por el contrario, «el materialismo histórico mecánico», cuyas posiciones en los *Cuadernos* se ejemplifican con el manual de Bujarin y vienen a coincidir objetivamente con la interpretación que Croce hace de Marx, «asume todo acto político como determinado por la estructura, inmediatamente, o sea como reflejo de una modificación de la estructura real y permanente (en el sentido de adquirida)» y no «considera lo suficiente que muchos actos políticos se deben a necesidades internas de carácter organizativo», a los que no es posible «hallar la explicación inmediata, primaria, en la estructura».

Posteriormente Gramsci, basándose también en algunas lecturas sobre los últimos avances de la reflexión teórica en la Unión Soviética, se atreverá a poner en duda «que sean muchos los que sostengan que una vez cambiada una estructura, todos los elementos de la correspondiente superestructura deban necesariamente caer» (*C 10 II, §41.XII, 203*). En otras palabras, «puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "va-

lorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos» (*C 10 I, §7, 126*), en clara referencia a las posiciones del último Lenin. De ello se deduce que, «por el hecho de que se actúa esencialmente sobre las fuerzas económicas, que se reorganiza y se desarrolla el aparato de producción económica, que se innova la estructura, no debe sacarse la consecuencia de que los hechos de la superestructura sean abandonados a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica» (*C 8, §62, 249*). Así pues, «aplicar la voluntad a crear un nuevo equilibrio de fuerzas, realmente existentes y operantes, basándose en la fuerza en movimiento progresivo para hacerla triunfar, es siempre moverse en el terreno de la realidad efectiva pero para dominarla y superarla» (*C 8, §84, 259*).

Un terreno idóneo de investigación sobre la cuestión es el representado por el tema de los intelectuales, abordado en *C 4, §49, 187*: por una parte, en efecto, «cada grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico»; por otra parte, «todo grupo social, al emerger a la historia de la estructura económica, encuentra o ha encontrado, al menos en la historia vivida hasta ahora, categorías intelectuales preexistentes y que aparecían más bien como representantes de una continuidad histórica ininterrumpida incluso por los más complicados cambios de las formas sociales y políticas». Por ello, «la relación entre los intelectuales y la producción no es inmediata, como sucede en el caso de los grupos sociales fundamentales, sino que es mediata y es mediada por dos tipos de organización social: a) por la sociedad civil, o sea el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad, b) por el Estado» (*Ivi,* 188). En el Texto C de *C 12, §1, 357*, Gramsci añade tras «mediada»: «por el conjunto de las superestructuras, de las que, precisamente, los intelectuales son los "funcionarios"» para los que se podría determinar «una gradación de las funciones y de las superestructuras de abajo hacia arriba (desde la base estructural para arriba)».

El hecho sigue siendo que también para Gramsci «las ideologías no crean ideologías, las superestructuras no generan superestructuras sino como herencia de pasividad y de inercia: éstas son generadas, no por "partenogénesis" sino por la intervención del

elemento "masculino" – la historia – la actividad revolucionaria que crea al "hombre nuevo", o sea nuevas relaciones sociales» (*C 6, §64, 52*). Esto explica, entre otras cosas, el hecho de que «dos estructuras fundamentalmente similares tienen superestructuras "equivalentes" y recíprocamente traducibles, cualquiera que sea el lenguaje particular nacional» (*C 11, §49, 322*). Sin embargo, «¿qué quiere decir M.[arx] en las *Tesis sobre Feuerbach*, cuando habla de "educación del educador" sino que la superestructura reacciona dialécticamente sobre la estructura y la modifica [sic], o sea, ¿no afirma en términos "realistas" una negación de la negación?, ¿no afirma la unidad del proceso de lo real?» (*C 7, §1, 146*). De lo que se desprende que, si «toda innovación orgánica en la estructura modifica orgánicamente» las superestructuras correspondientes, estas en cierta medida «reaccionan sobre la estructura, la política sobre la economía» (*C 8, §37, 237*). La conclusión de este discurso es que «El concepto del valor concreto (histórico) de las superestructuras en la filosofía de la praxis debe ser profundizado aproximándolo al concepto soreliano de "bloque histórico"» (*C 10 II, §41.XII, 202*). De ahí, el rechazo de una serie de imágenes de la tradición de Marx, y de la marxista, a las que inicialmente también había recurrido Gramsci, a partir de la imagen de la economía como anatomía o esqueleto de la sociedad, de la que las superestructuras representarían la piel (por lo demás «no es el esqueleto (en sentido estricto) lo que nos hace enamorarnos de una mujer»), que deben inscribirse en el momento histórico en que nacieron: «Habría que estudiar contra cuáles corrientes historiográficas ha reaccionado la filosofía de la praxis en el momento de su fundación y cuáles eran las opiniones más difundidas en aquel tiempo incluso con respecto a las otras ciencias», con particular referencia a las naturales (*Ibid.*). Aún más explícito *C 11, §50, 323*, al desarrollar sugerencias contenidas en notas del *Cuaderno 8* sobre «al hecho de que las superestructuras son consideradas como simples y caducas "apariencias". También en este "juicio" debe verse más un reflejo de las discusiones nacidas en el terreno de las ciencias naturales (de la zoología y de la clasificación de las especies, del descubrimiento de que la "anatomía" debe ser colocada en la base de las clasificaciones) que un derivado coherente del materialismo metafísico, para el cual los hechos espirituales son una simple apariencia, *irreal*, *ilusoria*, de los hechos corporales».

Lejos de representar el simple vuelco ("poner en pie de nuevo") de la posición idealista, «la filoso-

fía de la praxis "absorbe" la concepción subjetiva de la realidad (el idealismo) en la teoría de las superestructuras, la absorbe y la explica históricamente, o sea la "supera", la reduce a un "momento" suyo. La teoría de las superestructuras es la traducción en términos de historicismo realista de la concepción subjetiva de la realidad» (*C 10 II, §6, 142*). Por ello, «no es exacto que en la filosofía de la praxis la "idea" hegeliana haya sido sustituida por el "concepto" de estructura, como afirma Croce. La "idea" hegeliana es resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras y todo el modo de concebir la filosofía ha sido "historizado", o sea que se ha iniciado el nacimiento de un nuevo modo de filosofar más concreto e histórico que el precedente» (*C 11, §20, 280*). De ello se deriva un sustancial abandono, en los textos sucesivamente redactados, de la metáfora arquitectónica y de los dos términos relacionados con ella.

GIUSEPPE COSPITO

# T

**Traducción**

En una carta a Giulia del 5 de septiembre de 1932 (*LC 613-614*), Gramsci define las tareas del traductor de esta manera: el traductor cualificado debe tener la «capacidad elemental y primitiva de traducir la correspondencia comercial» o el «tipo de prosa periodística», pero también debe desarrollar la de traducir a «cualquier autor, ya sea letrado, político, historiador o filósofo, desde los orígenes hasta el presente», y, por lo tanto, debe ser capaz de orientarse entre «los lenguajes especializados y científicos» y los «significados de las palabras técnicas», incluso según los cambios temporales. Este último aspecto era bien conocido por Gramsci gracias al estudio realizado en su etapa universitaria de libros como *Essai de sémantique: science des significations*, del lingüista francés Michel Bréal, en el que se reconstruyen «histórica y críticamente» las modificaciones semánticas ocurridas a lo largo del tiempo (*C 7, §36, 174* y *C 11, §24, 286*), factor esencial para la comprensión y la traducción de ciertos textos. Mientras que muchas grandes autoridades en traducción (como el exponente del romanticismo alemán Friedrich Schleiermacher) se limitan a la mera constatación de que la separación o la proximidad temporal y espacial entre dos lenguas determina cuán diferentes o similares son los elementos constitutivos de las mismas (los léxicos y, aún más importantes, los sintácticos) (*Schleiermacher 1994, 224*), Gramsci ofrece una explicación que toma más en cuenta las culturas y las características estructurales de las propias sociedades implicadas en la traducción (este es el tema de la «traducibilidad»). Al hacerlo, establece un eje principal, esencial para el enfoque realista-materia-

lista de la traducción en sí. Esto también es evidente en los ejercicios de traducción presentes en los *Cuadernos de Traducción*. En el perenne dilema de acercar el lector al autor o viceversa (*Schleiermacher 1994, 231-232*), Gramsci opta por acercar a los Grimm a sus potenciales lectores y traslada el mundo de los autores directamente al de los niños sardos para hacer que los cuentos de hadas alemanes se asemejen a los de su Cerdeña natal. Lucia Borghese señaló no solo la "domesticación", sino también la laicización del texto traducido. Gramsci suprime todas (o casi todas) las referencias a la divinidad, cambia los nombres de algunos animales por los más familiares para sus jóvenes (deseados) lectores e introduce elementos léxicos típicos del sur de Italia y de Cerdeña (*Borghese 1981, 635-636*). El original de un texto no científico, por lo tanto, puede y a menudo tiene que ser cambiado para que sea adecuado para el público lector: en términos conocidos, existe la doble acción de *traducir* y al mismo tiempo *traicionar* el texto original.

La misma metodología de acercamiento a las culturas se encuentra en las palabras iniciales de la sección del *Cuaderno 11* titulada *Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos* (*C 11, p. 317*). Estas palabras son una referencia a la observación crítica de Lenin («no hemos sabido "traducir" a las lenguas europeas nuestra lengua»: *C 11, §46, 317*), hecha durante el IV Congreso de la Internacional Comunista. Aquí reconocemos otra doble operación de la traducción: tanto una acción lingüística realizada por los individuos como otra acción de carácter colectivo y social. En palabras textuales de Lenin (*Lenin 1978, 426*) sobre una resolución del III Congreso: «Ningún extranjero podrá leerla». Ni siquiera en traducción, aunque esté «excelentemente traducida a todos los idiomas» (aspecto "individual"). Pero hay también otro aspecto fundamental: la resolución no puede lograr su propósito porque no reconoce las especificidades de las condiciones existentes en otros países (aspecto "colectivo-social"). En otras palabras, aunque el traductor individual hubiera podido traducir, por muy bien que lo hiciera, las palabras de la resolución y, *ceteris paribus*, tal resolución pudiera ser entendida por un público extranjero, el mismo público no habría encontrado la resolución en sí misma convincente «porque [estaba, NdA] demasiado impregnada de espíritu ruso». Detrás de las palabras denotativas de un discurso se encuentra el aspecto connotativo, el que hace entrar en juego el elemento social. También aquí se puede entender el nexo concepto-cultura-lenguaje: un concepto

nacido en una determinada sociedad (definida "de partida") puede ser traducido al lenguaje de otra sociedad ("de llegada"), pero si este concepto no se refleja en la cultura de esta última, no podemos hablar de una traducción exitosa. Aquí Gramsci demuestra otro aspecto original de su enfoque de la traducción: el único árbitro capaz de decidir sobre el éxito o no de una traducción es una comunidad o, más precisamente en su discurso, las clases y las fuerzas sociales populares de la sociedad de llegada (aspecto social, de nuevo): después de todo, son ellas quienes deciden sobre la bondad de una traducción.

La tarea del traductor, siempre según la mencionada carta a su esposa Giulia, es saber traducir no solo literalmente, sino saber traducir «los términos, incluso conceptuales, de una determinada cultura nacional en términos de otra cultura nacional» (*LC 613-614*, 5 de septiembre de 1932). En este sentido, Gramsci da un paso adelante con respecto a la cuestión planteada por los teóricos del Romanticismo alemán: si se debe elegir el acercamiento de la cultura de llegada a la de partida o viceversa. Frente a dos culturas, el objetivo de Gramsci como teórico de la traducción es «dar a conocer la una a la otra utilizando el lenguaje históricamente determinado de esa civilización a la que proporciona el material informativo» (*Ivi, 614*). De esta manera, se implementa una dialéctica entre dos culturas y dos sociedades para modificar tanto a una como a la otra. Hay aquí, quizás, un eco de la enseñanza de Benvenuto Terracini, unos años mayor que Gramsci, pero ya profesor en Turín cuando él era todavía estudiante: el acto de traducir nunca es neutral. En todo caso, Gramsci tiene siempre «una concepción política de la traducción» (*Borghese 1981, 650*).

El acto de traducir también es concebido por el pensador sardo de otras maneras, una de las cuales se refiere al nexo teoría-práctica, que ocupa un lugar relevante en las reflexiones carcelarias: de hecho, con preposiciones diferentes, las dos palabras se encuentran una al lado de la otra unas cuarenta veces en los *Cuadernos*. El paso de la teoría a la acción requiere alguna forma de traducción, por un lado, con respecto a la descripción y a la teorización del paso lingüístico y, por otro lado, al no lingüístico: de hecho, Gramsci observa, con respecto a los pragmáticos, que la idea abstracta es válida para ellos «sólo en la medida en que puede traducirse en acción» (*C 4, §76, 227*). En este contexto, es pertinente citar un párrafo del *Cuaderno 3* en el que se utiliza el término «traducir» en ese mismo sentido, bastante metafórico (indicado por Gramsci con el uso de

comillas), como una mediación no entre lenguas o culturas, sino entre la teoría y la «vida histórica», siendo este último término un sinónimo casi exacto de "práctica". De hecho, la tarea del teórico es «hallar […] la confirmación de su teoría, "traducir" en lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, y no, a la inversa, presentarse la realidad según el esquema abstracto» (*C 3, §48, 55*).

Considerado el vínculo tan estrecho en Gramsci entre la lengua y la cultura, un concepto muy importante para él es la traducción intercultural, el acto de hacer que una cultura y sus términos conceptuales sean comprensibles y, por lo tanto, accesibles para otra cultura. En esta operación, a menudo la traducción se superpone con la noción de «traducibilidad», por ejemplo, en la discusión del paralelismo entre la antigua Grecia y la civilización romana: «Puede decirse (en cierto sentido) para los romanos y los griegos lo que Hegel dice a propósito de la política francesa y de la filosofía alemana», que las dos culturas son mutuamente traducibles (*C 15,* §*64, 237*). En el mismo párrafo Gramsci comenta también la traducción (sin utilizar la palabra específica) hecha de los conceptos cívicos y políticos romanos y griegos en la época del Humanismo y el Renacimiento, que después, en oposición a la «concepción religiosa-medieval», proporcionaron «la envoltura cultural en la que se desarrolla la nueva concepción de la vida y del mundo» (*Ibid.*).

El discurso sobre la traducción, cultural y de otro tipo, alcanza su punto culminante en los *Cuadernos 10* y *11*. En el primero, por ejemplo, se plantea el problema de la traducción «en términos "populares"» de una fe (*C 10 I, §5, 121*), un tema que se repite varias veces en los *Cuadernos* en forma de la necesidad, a través de la literatura divulgativa, de traducir en términos accesibles a las clases populares las nociones de la filosofía de la praxis. A veces tal traducción es de calidad cuestionable (v. la crítica del manual de economía de Lapidus y Ostrovitianov: *C 10 II, §37.II, 175*), pero esto nada quita al principio de que incluso una «corriente inferior» de la filosofía de la praxis (que incluye una «literatura mediocre» y traducciones de menor calidad), que sería a la de Marx como el catolicismo popular sería al catolicismo «teológico», puede servir a determinadas necesidades que no son mediocres (*C 10 II, §41.II, 187*): no hay que olvidar, como comparación histórica, que «de la primitiva tosquedad intelectual del hombre de la Reforma brotó sin embargo la filosofía clásica alemana» (*C 10 II, §41.I, 180*).

Otro tema que aparece regularmente en los *Cuadernos* es la tra-

ducción entre paradigmas. Justo al principio del *Cuaderno 10* leemos la afirmación de que en la revista croceana "La Crítica" a menudo «se traducen a lenguaje "especulativo" algunos puntos de la teología católica (la gracia, etc.)» (*C 10 I, p. 114*). Y otra vez en la primera parte del *Cuaderno 10* este mismo tipo de traducción interparadigmática es llevada a cabo por la filosofía de la praxis, definida «la traducción del hegelianismo en lenguaje historicista». Más específicamente, la traducción que más le interesa a Gramsci es la de los conceptos de Croce en el lenguaje de la filosofía de la praxis. Por otra parte, la filosofía croceana es la «retraducción a lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis» (*C 10 I, §11, 133*) y, «en esta retraducción» de las «adquisiciones progresivas de la filosofía de la praxis», se encuentra «lo mejor de su pensamiento» (*C 10 II, §31, 163*). La traducción, por lo tanto, puede realizarse no solo en una dirección, sino en un vaivén entre paradigmas diferentes y rivales.

Para Gramsci, por lo tanto, no se trata solamente de la traducción entre lenguas naturales, sino también de la traducción entre paradigmas y sus lenguajes, una posición muy avanzada que es teorizada, como ya se ha observado, en el *Cuaderno 11*. En los *Cuadernos* abundan los ejemplos de traducción interparadigmática, el más evidente de estos se refiere a Croce y, en particular, al concepto de «historia ético-política», que es objeto de crítica por parte de Gramsci y purgado de su contenido filosófico idealista para convertirlo en «valores instrumentales», un «"canon empírico" de investigación histórica», de modo que el concepto pueda ser incorporado a su paradigma como parte integrante de la teoría de la hegemonía, «complemento de la teoría del Estado-fuerza» (*C 10 I, §12, 134-135*). Gramsci no es acrítico con respecto a Croce, sino todo lo contrario. En su teoría de la historia ético-política el filósofo neoidealista «prescinde del momento de la lucha» y «asume plácidamente como historia el momento de la expansión cultural o ético-político», lo cual para Gramsci significa que el libro croceano sobre la *Historia de Europa* no es más que «un fragmento», «el aspecto "pasivo" de la gran revolución» que comenzó en 1789, pero que se convirtió en una «restauración-revolución» (*C 10 I, §9, 128-129*). Sin este tipo de crítica, en lugar de enriquecer y renovar el marxismo a través de la traducción, el resultado sería simplemente un marxismo ecléctico.

Además de la traducción gramsciana del paradigma croceano, otros ejemplos de traducción de conceptos ajenos al lenguaje de la filosofía de la praxis son

las traducciones de los conceptos de Maquiavelo, Ricardo, Gobetti, Cuoco, etc. Por lo que se refiere a Maquiavelo, las traducciones más conocidas (que, además, tienen el carácter de una analogía) son las de la metáfora del centauro, mitad bestia y mitad hombre, traducida como la díada fuerza-consentimiento que caracteriza a la hegemonía, y, naturalmente, al príncipe como partido político (*C 13, §21, 51*). Quizás más controvertidos y menos investigados son los descubrimientos de David Ricardo, traducidos y ampliados por la filosofía de la praxis para obtener «originalmente una nueva concepción del mundo» (*C 10 II, §9, 144-145*). Otros ejemplos de traducciones son los realizados sobre el discurso del liberalismo gobettiano y la interpretación, no sin dificultades y vacilaciones, de la «revolución pasiva» de Vincenzo Cuoco como equivalente traductor del concepto de revolución-restauración en Edgar Quinet.

De gran interés práctico y teórico son las afirmaciones según las cuales en el círculo filosofía-política-economía existe la «traducción recíproca en el propio lenguaje específico de cada elemento constitutivo» (*C 11, §65, 337*) y que el «historicismo realista» traduce la «concepción subjetiva de la realidad» como «teoría de las superestructuras» (*C 10 II, §6, 142*). Quizás no plenamente argumentada es la posición de que, mientras que en otras filosofías la traducción es a menudo un juego de «esquematismos genéricos», «sólo en la filosofía de la praxis la "traducción" es orgánica y profunda» (*C 11, §47, 318*), pasaje en el que, de nuevo, la palabra "traducción" se pone entre comillas para indicar que la tipología considerada es aquella que se da entre lenguajes filosóficos, y no entre lenguas naturales. Ambas tipologías de traducción, tanto entre los lenguajes científicos y filosóficos de los paradigmas como entre las lenguas naturales, son culturales. Gramsci escribe que es necesario saber «traducir un mundo cultural al lenguaje de otro mundo cultural», encontrando «semejanzas incluso allí donde no parece que existan» y «diferencias incluso donde parece que solamente hay semejanzas» (*C 7, §81, 196*). Esta posición es generalizada para los lenguajes científicos: «hay que ver» si las fases de diferentes civilizaciones son «momentos de desarrollo una de la otra, y por lo tanto se integran alternativamente» (*C 11, §47, 318*); si las estructuras son «fundamentalmente similares», entonces las superestructuras son equivalentes (*C 11, §49, 322*): en consecuencia, estas superestructuras son mutuamente traducibles cualquiera que sea el lenguaje nacional en particular. El argumento se continúa considerando en *C 11, §65*, antes

mencionado, en el que Gramsci considera la convertibilidad y la recíproca traducibilidad de las tres actividades superestructurales (filosofía, política y economía), es decir, «los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo» (*Ivi, 337*).

Como en otros campos, Gramsci se adelanta al trabajo de otros estudiosos: al creer que, por su naturaleza, la traducción debe tener en cuenta los factores sociales y que la decisión de aceptar o no la pertinencia de una traducción corresponde a una comunidad social, así se anticipa en más de tres décadas a lo que destacará como la disciplina de la sociolingüística. Lo mismo hace con otros aspectos de la traducción: al poner el énfasis en la traducción como un acto cultural y no solo, ni siquiera predominantemente, lingüístico, se anticipa a la llamada "encrucijada cultural" entre los traductólogos en los años ochenta. Finalmente, como se puede ver en los ejercicios contenidos en los *Cuadernos de Traducción*, así como en las notas sobre la traducibilidad del *Cuaderno 11*, la elección de los textos traducidos y, por lo tanto, también la traducción misma son siempre actividades militantes dirigidas a cambiar la cultura y el orden político-social de las naciones comprometidas en el diálogo.

DEREK BOOTHMAN

**Traducibilidad**

El sustantivo «traducibilidad» y los adjetivos «traducible», «traducibles», aparecen poco más de veinte veces en los *Cuadernos*, pero Gramsci dedica una sección aparte del monográfico *Cuaderno 11* al tema de la *Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos*, lo que demuestra claramente la importancia estratégica que el concepto ocupa en su discurso global. El concepto está íntimamente ligado al de «traducción», pero los dos aspectos, es decir, la posibilidad teórica de traducir algo y la actividad práctica de traducir se abordan por separado. La traducibilidad implica dos procesos interconectados: el que se da entre las lenguas naturales y las culturas nacionales (v. el paralelismo entre las civilizaciones griega y latina: *C 15, §64*) y el que se da entre los «lenguajes científicos y filosóficos», anteriormente mencionados. Hablando antes de las lenguas naturales, de acuerdo con su formación lingüística, Gramsci observa que ni las lenguas naturales ni las palabras sueltas son exactamente traducibles, porque la identidad de una palabra («rosa italiano = rosa latín»: *C 16, §21, 290*), que también parece estar al inicio del aprendizaje de una lengua, esconde connotaciones diferentes; no es válido un «esquema matemático» de equivalencias porque en la lengua prevalecen «el juicio histórico

y de gusto, [...] los matices, la expresividad "única e individualizada"». Aunque Gramsci afirma que «una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura» (*C 11, §12, 247*), a veces parece casi negar esta posibilidad (si no es recurriendo al uso de paráfrasis). Emblemático es el caso de las palabras relacionadas con «la tradición literaria-nacional de una continuidad esencial de la historia» (*C 26, §11, 199*): la serie formada por palabras como «Renacimento, Risorgimento, Riscossa» es «difícil y a veces imposible traducir a lenguas extranjeras» (*Ivi, 198*). En términos actuales, son palabras *culture-bound*, es decir, difíciles de usar al abstraerse de su contexto cultural.

Las lenguas naturales, como expresiones de las culturas nacionales, se caracterizan por lenguajes de diferentes tradiciones intelectuales, cuyas condiciones de traducibilidad son objeto de la segunda línea de investigación de Gramsci. La inspiración inmediata para sus reflexiones la ofrece el comentario de Lenin en el IV Congreso de la Internacional Comunista (v. *Cinco años de la Revolución rusa*, en *Lenin 1967, 395-396*), donde los bolcheviques rusos no habían «sabido "traducir" a las lenguas europeas» su propia lengua, es decir, su propio discurso político (*C 11, §46, 317*). Esta valoración evoca otro comentario que Gramsci hace a propósito de Giuseppe Ferrari, el exponente del Partido de Acción, que «no supo traducir el "francés" al "italiano"», es decir, una experiencia nacional en otra (*C 1, §44, 110* reescrito en *C 19, §24, 392*). Ejemplos de este tipo representan el paso que permite a Gramsci llegar a las posiciones desarrolladas en el *Cuaderno 11*, en el cual proporciona la base teórica de su argumentación, aduciendo como ejemplo de una fase intermedia las traducciones de los idiomas especializados de diferentes escuelas científicas. En este caso, se trata del matemático y filósofo pragmatista Giovanni Vailati, que era capaz, según Luigi Einaudi, de «traducir cualquier teoría del lenguaje geométrico al algebraico» o del «hedonista al de la moral kantiana» (*C 11, §48, 318*). En otro lugar, Gramsci se pregunta análogamente si «el lenguaje esencialmente político de Maquiavelo puede traducirse en términos económicos y a cuál sistema económico puede reducirse» (*C 13, §13, 29*).

Gramsci amplía el argumento, crucial para el desarrollo creativo del marxismo, de la traducibilidad en el campo de la filosofía de la praxis – con las modificaciones semánticas que son siempre necesarias – de conceptos útiles, pero de otra procedencia. Escribe explícitamente que las notas sobre

la traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos «deben ser recogidas en la sección general sobre las relaciones de las filosofías especulativas y la filosofía de la praxis» (*C 10 II, §6, 142*). El punto de referencia preferente, pero para nada único, es Croce (pues Gramsci también se ocupa de teóricos de otra orientación, como Maquiavelo, Vincenzo Cuoco, etc.). La traducción de términos y conceptos procedentes de sus paradigmas no significa su simple incorporación a la filosofía de la praxis, sino que se necesita su reinterpretación y su transformación a través de la crítica del paradigma considerado y de los términos concretos que son objeto de una posible traducción: aquí podemos notar similitudes con el enfoque de Kuhn (2017) sobre la traducibilidad de los paradigmas científicos, pero también diferencias en cuanto a la conmensurabilidad o no de los propios paradigmas.

Unificando los argumentos de la traducibilidad entre las lenguas nacionales o entre los lenguajes científicos y filosóficos (es decir, los discursos paradigmáticos: el término "paradigma" es utilizado por Gramsci para describir la historiografía croceana) y el relacionado con sus vínculos con la base social, Gramsci intenta demostrar lo que Marx había afirmado en *La Sagrada Familia*, es decir, que «el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana» (*C 11, §48, 318*); en otro punto, en vez de Proudhon, está la «política práctica» de Robespierre o el lenguaje «político» o «jurídico-político» francés (respectivamente, *C 11, §49, 320* y *C 11, §48, 318*); observa que Hegel postuló como «paralelos y recíprocamente traducibles el lenguaje jurídico-político de los jacobinos y los conceptos de la filosofía» (*C 19, §24, 401*; v. también *C 11, §48, 319* para el caso de Francia). Gramsci llega a la conclusión de que los diferentes idiomas, característicos de las diferentes naciones con un estado de desarrollo similar – el de la filosofía de Kant y de Hegel en Alemania, el de la política en Francia y el de la economía clásica en Gran Bretaña – son, con la debida precaución, mutuamente traducibles. También en el *Cuaderno 11*, Gramsci define las tres actividades del mundo (*C 11, §65, 337*); por lo tanto, en sus principios teóricos hay «convertibilidad de la una a la otra» y cada elemento constitutivo «está implícito en el otro» y, con referencia explícita a los párrafos sobre la traducibilidad, todos juntos «forman un círculo homogéneo» (*Ibid.*).

En la teorización de la traducibilidad entre las lenguas naturales, Gramsci ancla en primer lugar el lenguaje a la realidad social, su-

perando así a varios teóricos modernos de la traducción que tienden a pasar por alto esta conexión. Su enfoque le permite trascender el debate sobre la traducción entre los partidarios de la "naturalización" y los de la "alienación" lingüística, es decir, del uso únicamente de términos o conceptos adheridos a la lengua y a la cultura de destino o de la incorporación en el texto traducido de elementos "ajenos", es decir, términos de la lengua de origen. Para Gramsci, «sólo en la filosofía de la praxis», que intenta explicar las otras filosofías y reducirlas a su propio momento, «la "traducción" es orgánica y profunda», mientras que en otras filosofías puede ser a menudo «un simple juego de "esquematismos" genéricos» (*C 11, §47, 318*). Sin embargo, como se señala en el párrafo siguiente, en lo que respecta a esas preguntas verbales y a la «"jerga" personal o de grupo», la diferencia entre las distintas lenguas puede ser significativa y semejantes cuestiones terminológicas pueden representar «el primer grado del más vasto y profundo problema» planteado en *La Sagrada Familia*, o sea, el de la traducibilidad de las lenguas características de las culturas nacionales (*C 11, §48, 319*). Para que tales culturas y sus lenguas sean mutuamente traducibles, debe darse la existencia de bases sociales (en el sentido marxiano) similares entre ellas, ya sean en la actualidad o en una etapa anterior de la cultura que traduce.

DEREK BOOTHMAN

**Transformismo**

La izquierda histórica, o «nueva Izquierda» (*C 8, §5, 217*), en el parlamento italiano post-unitario tuvo su origen en la crisis del Partido de Acción posterior a Aspromonte (1862), y maduró tras la batalla de Mentana (1867) – con el final de la carrera política de Urbano Rattazzi –, hasta el "discurso de Stradella" de Depretis y el inicio formal de la llamada edad del «transformismo». A la génesis, precisamente parlamentaria, de este proceso aludía Francesco De Sanctis constatando la descomposición del esquema del *Risorgimento* que había visto contraponerse a moderados y democráticos, en una carta a Giuseppe Civinini en la que fija su atención Gramsci en *C 8, §5, 216-217*, mientras se aprestaba (en diversas ocasiones) a determinar el carácter estructural de las "camarillas" que habían dominado el marco político de la Italia post-unitaria. El transformismo es, de todos modos, la ocasión para Gramsci de centrar su punto de vista teórico, más aún que histórico, en una condición de la izquierda que iba más allá de los sucesos del siglo XIX y que llegaba a caracterizar su tiempo político, considerando la trayectoria de

algunos aspectos del propio movimiento socialista hasta el advenimiento del nacionalismo y del fascismo, cuando Gramsci alude al nuevo transformismo que siguió al clásico (*C 3, §137, 111* y *C 17, §28, 319*).

Corrobora aún más esta sólida actualización del análisis fenomenológico la referencia gramsciana al esquema que constituye el pensamiento de quien puede considerarse el equivalente, para el Estado en la sociedad de masas, de lo que Maquiavelo representó en el Renacimiento para el Estado burgués: Max Weber. Al Weber de después de 1919, al del *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos* (*C 3, §119, 103*), alude Gramsci en efecto, subrayando, en la caracterización del «desequilibrio entre la agitación y la propaganda» en qué había consistido la tradicional debilidad de los partidos políticos italianos, y en particular del Partido de Acción, la constante condición "gelatinosa" de la realidad política de nuestro país, similar – a la larga – a la de la postguerra alemana. Por otra parte, un detalle no insignificante a propósito de la actualización de la carcoma del transformismo en la democracia parlamentaria, es la rápida referencia, en una nota (*C 13, §29, 69*) a Gottlieb-Amadeo Bordiga, respecto a la posición «gitanesco y nómada», en el marco político italiano de los años Veinte, de su posición, semejante –sostiene el autor de los *Cuadernos* – a la del Partido de Acción: «el interés sindical era muy superficial y de naturaleza polémica, no sistemático, no orgánico ni consecuente, no de búsqueda de homogeneidad social, sino paternalista y formalista».

Es en el *Cuaderno 8*, de todos modos, donde Gramsci comienza a afrontar el problema de fondo en lo que respecta al carácter y a los efectos moleculares del transformismo italiano y es después, en la secuencia entre los *Cuadernos 10* y *15* y, sobre todo, en el *Cuaderno 19*, donde se encuentra la más completa radiografía de la «revolución pasiva», en la que actúa la política del transformismo. Pero precisamente ya en el *Cuaderno 15* Gramsci observa: «Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el Risorgimento italiano) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones. Así en el Risorgimento italiano se ha visto cómo el paso al cavourismo [después de 1848] de elementos siempre nuevos del Partido de Acción, modificó progresivamente la composición de las fuerzas moderadas, liquidan-

do el neogüelfismo por una parte y por la otra empobreciendo el movimiento mazziniano (a este proceso pertenecen también las oscilaciones de Garibaldi, etc.). Por lo tanto este elemento es la fase originaria de aquel fenómeno que fue llamado más tarde «transformismo» y cuya importancia no ha sido, hasta ahora, sacada a la luz que le corresponde como forma de desarrollo histórico» (*C 15, §11, 188*). Y precisamente en el *Cuaderno 19* Gramsci ofrecerá ulteriores, iluminadoras precisiones: «Los moderados siguieron dirigiendo el Partido de Acción incluso después de 1870 y 1876 y el llamado "transformismo" no fue sino la expresión parlamentaria de esta acción hegemónica intelectual, moral y política. Puede incluso decirse que toda la vida estatal italiana desde 1848 en adelante está caracterizada por el transformismo, o sea por la elaboración de una clase dirigente cada vez más numerosa en los cuadros establecidos por los moderados después de 1848 y la caída de las utopías neogüelfas y federalistas, con la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos en su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados e incluso de los adversarios y que parecían irreconciliablemente enemigos. En este sentido la dirección política se convirtió en un aspecto de la función de dominio, en cuanto que la absorción de las élites de los grupos enemigos conduce a la decapitación de éstos y a su aniquilamiento durante un periodo a menudo muy largo. De la política de los moderados resulta claro que puede y debe existir una actividad hegemónica incluso antes del ascenso al poder y que no hay que contar sólo con la fuerza material que el poder da para ejercer una dirección eficaz: precisamente la brillante solución de estos problemas hizo posible el Risorgimento en las formas y los límites en que se realizó, sin "Terror", como "revolución sin revolución", o sea como "revolución pasiva" para emplear una expresión de Cuoco en un sentido un poco distinto del que Cuoco quiere decir» (*C 19, §24, 387*).

RAFFAELE CAVALLUZZI

**Trotsky (León Davidovich Bronstein)**

En varios artículos entre 1919 y 1921 de "L'Ordine Nuovo" y el "Avanti!" Trotsky es asociado a Lenin como mayor intérprete de la Revolución rusa y del marxismo. A principios de 1924, cuando está en curso la lucha en el partido ruso entre la oposición trotskista y la mayoría de Stalin, Gramsci pide a su esposa Giulia información directa (*LC 182*) y traza un perfil positivo de Trotsky, colocándolo «en toda la historia del movimiento revolucionario ruso [...] política-

mente más a la izquierda que los bolcheviques». En 1905, a diferencia de ellos, que pensaban en una dictadura política del proletariado como «envoltorio para el desarrollo del capitalismo», Trotsky es partidario de «una revolución socialista y obrera», concepción a la que, en noviembre de 1917, llegaron «Lenin y la mayoría del partido» (*L 224*). En la sucesiva ola de luchas internas del partido ruso, sin embargo, entre finales de 1924 y 1925, la posición de Gramsci es muy crítica (v. *Cómo no se debe escribir la historia de la revolución bolchevique. A propósito del 1917 de León Trotsky*, 19 de noviembre de 1924, en *CPC 211-212*; *Informe al Comité Central*, 6 de febrero de 1925, en *CPC 473-474*) hasta la carta más compleja del 14 de octubre de 1926 dirigida al Comité Central del PCUS, que, aun reconociendo a Trotsky como «nuestro maestro», condena claramente su posición política (*CPC 125-131*).

En los *Cuadernos* el nombre de Trotsky (indicado a veces como «León Davidov» o a veces como «Bronstein»), del cual Gramsci solicita insistentemente algunos textos en 1930 (*Vers le capitalisme ou vers le socialisme*; *La Révolution défigurée*; *Mi vida. Intento de autobiografía*: v. *LC 352*, a Carlo, 25 de agosto de 1930; *LC 370*, a Tania, 1 de diciembre de 1930; *LC 818*, a Mussolini, octubre de 1931), está vinculado principalmente a la crítica de la fórmula de la "revolución permanente" que, elaborada por Trotsky y Parvus (M. H. Helphand) durante la Revolución rusa de 1905, se sitúa en oposición a la de Stalin y Bujarin del "socialismo en un solo país", en el centro del enfrentamiento en el Partido Comunista Ruso en otoño-invierno 1924-1925. Con evidentes referencias textuales al debate de estos años, en el que Bujarin criticaba a Trotsky por el modo «*racionalista-formal*, literario, de tratamiento», contraponiéndole el «*método dialéctico vivo*» del bolchevismo (v. *Acerca de la teoría de la revolución permanente*, en *Bujarin 1972, 99*), Gramsci afirma que la revolución permanente «se manifestó inerte e ineficaz en 1905 y a continuación: era una cosa abstracta, de gabinete científico [...] sin el contenido político adecuado, [...] según una etiqueta intelectualista» (*C 1, §44, 120*). La nota es recuperada casi idéntica en el más tardío Texto C (*C 19, §24, 406*). El núcleo de la crítica de Gramsci a la revolución permanente está en no ser adherente a la «realidad efectiva» de los procesos históricos: es solo «una previsión genérica presentada como dogma [...] que se destruye por sí sola, por el hecho de que no se manifiesta efectivamente» (*C 14, §68, 157*). Vuelve aquí la contraposición que el joven Gramsci instituía entre el «ilusionismo de frases» de Trotsky, que dudaba sobre la paz inmedia-

ta con Alemania en Brest Litovsk, sin saber captar «la sustancia de los acontecimientos históricos», y el realismo político de Lenin (*La política de las frases*, 25 de mayo de 1918, en *NM 52*). En los *Cuadernos* se alude a la teoría de la revolución permanente, que se asocia, a veces de modo problemático y dudoso, a posiciones y concepciones políticas que – aunque sobre diferentes planos conceptuales – critica fuertemente:

1. *Guerra de maniobras*, aplicada en una fase histórica en la que ya está superada por la guerra de posición: Trotsky, «de uno u otro modo, puede considerarse el teórico político del ataque frontal en un período en el que éste es sólo causa de derrota» (*C 6, §138, 105*). Revolución permanente y guerra de movimiento son el reflejo de la situación rusa, pobre de «sociedad civil», por lo que Trotsky, que la propondría universalmente, no capta las especificidades de Occidente con un serio reconocimiento nacional, es «cosmopolita, o sea superficialmente nacional y superficialmente occidentalista o europeo», y su teoría es profundamente errónea, «no era buena ni quince años antes ni quince años después» (*C 7, §16, 156-157*). En una nota posterior Gramsci modera su juicio, reconociendo en Trotsky «un intento de iniciar una revisión de los métodos tácticos», cuando planteó, en el IV Congreso de la Internacional Comunista (1922), la cuestión de la diferencia entre Oriente y Occidente, expuesta sin embargo «sólo en forma literaria brillante, pero sin indicaciones de carácter práctico» (*C 13, §24, 63*, Texto C, con variante instaurativa respecto al Texto A, *C 7, §10, 150*).

2. *Pasividad*. La teoría de la revolución permanente, entendida aquí por Gramsci como revolución simultánea en los principales países capitalistas, induce «a la pasividad y a la inercia», como sucedió antes de la Revolución rusa, cuando, «en la espera de que todos juntos se moviesen, por lo pronto nadie se movía ni organizaba el movimiento». El aspecto «seguramente peor» de esta expectativa es «una forma de "napoleonismo" anacrónico y antinatural (porque no todas las fases históricas se repiten de la misma forma)» (*C 14, §68, 157*), con la pretensión de exportar *manu militari*, en la fase en que se constituyó la URSS, la revolución en otros países, sin prepararla mediante un duro trabajo de análisis concreto de las especificidades nacionales y de lucha política articulada en la guerra de posición.

3. La crítica al *economismo y sindicalismo corporativo,* «que hasta ahora ha impedido al proletariado occidental organizarse en clase dirigente» y hacerse hegemónica, ya formulada en la carta del 14 de

octubre de 1926 al Comité Central del PCUS (*CPC 130*), se desarrolla ulteriormente en los *Cuadernos*: la «lucha contra la teoría de la llamada revolución permanente, a la que se contraponía el concepto de dictadura democrático-revolucionaria», es un momento de la lucha contra el "economismo" que debe llevarse a cabo «desarrollando el concepto de hegemonía» (*C 13, §18, 46*). Gramsci compara, en una nota del Texto B que ya no será retomada, la teoría de Trotsky con la de «ciertos sindicalistas franceses sobre la huelga general y con la teoría de Rosa» Luxemburgo (*C 7, §16, 157*), cuyo folleto, *Massenstreik*, *Partei und Gewerkschaften*, teorizaría de manera un poco precipitada y superficial la experiencia histórica de la Revolución rusa de 1905, descuidando, por «prejuicio suyo "economista" y espontaneista», el peso de la organización consciente (*C 13, §24, 60*), último límite que difícilmente puede ser atribuido al organizador "napoleonista" del Ejército Rojo.

Trotsky representaba una fracción organizada dentro del partido-Estado de la URSS, una especie de inaceptable "parlamentarismo negro": «¿la liquidación de León Davidovich no es un episodio de la liquidación "también" del parlamento "negro" que subsistía después de la abolición del parlamento "legal"?» (*C 14, §76, 168-169*). También está atento a la nueva llegada del americanismo, con los consiguientes cambios en el modo de vivir y concebir la vida, y de la racionalización del trabajo, de los cuales Gramsci comparte el «principio de la coerción, directa e indirecta», pero no la militarización, solución práctica (apoyada por Trotsky en el III Congreso de Sindicatos de Rusia) profundamente equivocada que desemboca «necesariamente en una forma de bonapartismo, de ahí la necesidad inexorable de destruirla» (*C 22, §11, 81*). Gramsci señala también una «asombrosa» alusión de Trotsky a un supuesto «amateurismo» de Labriola, juicio inexplicable si no como «reflejo inconsciente de la pedantería seudocientífica del grupo intelectual alemán que tuvo tanta influencia en Rusia» (*C 11, §70, 348*); aunque hay que precisar que el juicio global de Trotsky es elogiativo (*Trotsky 2012, 161*).

Finalmente, una referencia de Gramsci al artículo de Trotsky contra la tesis de Masaryk sobre Rusia como necesitada de una Reforma – tema que Gramsci trabaja ampliamente en los *Cuadernos* – podría ser la pista de otro distanciamiento de Trotsky, pero sigue siendo solo una alusión no elaborada (*C 7, §44, 179*).

ANDREA CATONE

# U

**URSS**

Uno de los temas más controvertidos de los *Cuadernos* es la evaluación de los procesos en curso en la URSS estalinista cuando después de 1927 – con el abandono de la NEP, el lanzamiento del primer plan quinquenal, la industrialización acelerada, la colectivización del campo con la fuerte intervención de la cúpula del PCUS y del Estado, la marginación de algunos de los principales dirigentes de la Revolución de Octubre y de la Internacional Comunista (derrota en 1926-1927 de la oposición "de izquierda", en 1928-1929 de la "de derecha") – está surgiendo un tipo relativamente nuevo de Estado, de sociedad y de dirección política en comparación con la primera década revolucionaria. Frente a los tumultuosos procesos en curso en la URSS, sin que nada se consolide definitivamente (por lo que no es posible mirarlo con los ojos de quien, décadas después, tiene otro objeto mucho más definido frente a él), Gramsci pudo disponer de poca información en prisión, a menudo sumaria y de segunda o tercera mano. Del Gramsci que observa con atención crítica, pero también con participación sentimental y pasión política – no se puede «*saber* sin comprender y especialmente sin sentir y estar apasionado» (*C 4, §33, 164*) –, habría que saber captar el «ritmo del pensamiento en desarrollo» (*C 16, §2, 248*), evitando el «error de método filológico» de «"apremiar los textos" para hacerles decir más de lo que realmente dicen (*C 6, §198, 134*).

El *Leitmotiv* de Gramsci, desde los primeros escritos de 1917 respecto a los procesos desencadenados por la Revolución rusa, está en la decisión de arraigarlos en lo concreto de la historia, en la «realidad efectiva», que Gramsci

no concibe como «algo estático e inmóvil», sino como «una relación de fuerzas en continuo movimiento y cambio de equilibrio», sobre la que opera el «político en acción» (y no el «diplomático» ni el mero «científico de la política»), con la finalidad de superarla en «un nuevo equilibrio» progresivo (*C 13, §16, 31*). Al evaluar el país de los soviéticos, Gramsci es completamente ajeno a aplicar un modelo abstracto de socialismo; a la historia, a la inaudita contradicción que esta reserva para el proletariado en el poder en la fase de la NEP – «nunca se ha visto en la historia que una clase dominante, en su conjunto, estuviera en condiciones de vida inferiores a ciertos elementos y estratos de la clase dominada y subordinada» (*Sobre la situación en el partido bolchevique*, octubre de 1926, en *CPC 129*) – Gramsci se refiere en la carta del 14 de octubre de 1926 al Comité Central del PCUS. La adhesión a «la historia actual, concreta, viva, adaptada al tiempo y al lugar, como surgida por todos los poros de la determinada sociedad que había que transformar […], según las nuevas relaciones históricas» (*C 19, §24, 406*) es la base – desde el *Cuaderno 1* (1929) hasta el muy posterior *Cuaderno 19* (1934-1935)– de la insistente crítica a la estrategia propuesta por Trotsky de la "revolución permanente" («fórmula político-histórica» a la que, en otros contextos, como la historia francesa de 1789 a 1871, Gramsci asigna el papel de «mediación dialéctica»: *C 13, §17, 35*). Esta, «retomada, sistematizada, elaborada, intelectualizada por el grupo Parvus-Bronstein, se manifestó inerte e ineficaz en 1905 y a continuación; era una cosa abstracta, de gabinete científico» (*C 1, §44, 120*), mientras que «la corriente que se le opuso […] la aplicó de hecho […] según una etiqueta literaria e intelectualista» (*C 19, §24, 406*). En la nota en la que se menciona explícitamente «la divergencia fundamental» entre Trotsky y Stalin, Gramsci aborda dialécticamente la cuestión de la relación nacional-internacional, es decir, la relación entre la revolución socialista en Rusia y la revolución en Occidente, criticando la ineficacia histórica de la revolución permanente y la defensa de Stalin de las acusaciones de nacionalismo, «si se refieren al núcleo de la cuestión». Para Gramsci no hay una alternativa rígida entre el desarrollo del socialismo en un solo país y el desarrollo de la revolución mundial, sino una estrecha interrelación y combinación de fuerzas: «Ciertamente el desarrollo va hacia el internacionalismo, pero el punto de partida es "nacional" y de este punto de partida es que hay que iniciar el movimiento», para lo cual es acertada la elección de la mayoría del

PCUS, «pero la perspectiva es internacional y no puede ser de otra manera. Por lo tanto hay que estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar según las perspectivas y las directivas internacionales. La clase dirigente es tal sólo si llega a interpretar exactamente esta combinación, de la que ella misma es componente y en cuanto tal precisamente puede dar al movimiento una cierta orientación y ciertas perspectivas» (*C 14, §68, 156*).

Este enfoque dialéctico caracteriza la reflexión en progreso sobre la URSS. Gramsci comprende históricamente y apoya políticamente el punto de inflexión del "socialismo en un solo país", pero siempre lo concibe en el marco del internacionalismo: derrotada la revolución en Occidente, la consolidación de la URSS equivale a construir una casamata en la larga guerra de posiciones que tiene lugar en todo el mundo. El éxito de esta construcción no se da por sentado y no se adquiere de una vez por todas. La transición socialista es un proceso complejo, basado en la capacidad de la clase dominante para saber interpretar su papel, que, en la situación histórica dada por el atraso ruso, con escasos elementos de «sociedad civil» (*C 7, §16, 157*), consiste en iniciar el proceso de transformación económico-social "desde arriba", recurriendo también a la disciplina y coerción estatal: «el Estado es el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica, pero es preciso que el Estado "quiera" hacerlo, esto es, que quienes guíen al Estado sean los representantes del cambio producido en la estructura económica» (*C 10 II, §15, 149*). «El principio de la coerción, directa e indirecta, en el ordenamiento de la producción y del trabajo es justo» pero el modelo militar está equivocado. La crítica metódica está dirigida a Trotsky, pero también podría aplicarse a la mayoría: hay que tener cuidado con la tendencia a «acelerar, con medios coercitivos exteriores, la disciplina y el orden en la producción» que conduce «necesariamente en una forma de bonapartismo» (*C 22, §11, 81*), que puede ser progresista, si «ayuda a la fuerza progresista a triunfar aunque sea con ciertos compromisos» o regresiva – pero solo «la historia concreta» y no «esquema sociológico» podría decirlo – (*C 13, §27, 65*).

La transición requiere la educación de las masas para que sean protagonistas de «el proceso molecular de afirmación de una nueva civilización»: «es cierto, de trabajar en la elaboración de una élite, pero este trabajo no puede ser separado del trabajo de educar a las grandes masas, es más, las dos actividades son en realidad una

sola actividad y es precisamente eso lo que hace difícil el problema» (*C 7, §43, 178*). Este es el vínculo dialéctico entre la Reforma y el Renacimiento: «Si hubiera que hacer un estudio sobre la Unión, el primer capítulo, o incluso la primera sección del libro, debería desarrollar precisamente el material recogido bajo este título "Reforma y Renacimiento"» (*C 7, §44, 179*). Los dos momentos de la historia moderna, leídos inicialmente por Gramsci en oposición – uno popular-progresista, el otro elitista-restaurador –, se piensan, en la más alta elaboración, como interrelacionados a la constitución de la nueva sociedad: El desarrollo teórico acorde con los desafíos que plantea la construcción del socialismo no es menos indispensable que la participación constructiva de las masas en la realización del plan quinquenal. La dificultad – y el arte – de la política está en saber construir las modalidades de su conexión.

Esto se remonta directamente a la crítica de Gramsci respecto a la debilidad de la elaboración teórica en la URSS, tanto en filosofía como en teoría económica. El *Ensayo popular de sociología* de Bujarin (de 1921) – texto fundamental de la Internacional Comunista, también utilizado por Gramsci en 1925 para la Escuela del Partido (v. *Introducción al primer curso de la escuela interna del partido*, abril-mayo de 1925, en *CPC 56*) –, es sistemáticamente demolido en la segunda sección del *Cuaderno 11*, desde el «modo de pensar […] incluso más criticable y superficial» que la de Loria (*C 11, §29, 296*). En lugar de situar la filosofía de la praxis como una filosofía autónoma y original, la hace subalterna al materialismo metafísico, al positivismo, al evolucionismo; desprovisto de los «conceptos de movimiento histórico, de devenir y por lo tanto de la misma dialéctica [...] cae de plano en el dogmatismo y por lo tanto en una forma, aunque sea ingenua, de metafísica» (*C 11, §14, 265-6*), incluso de «vieja metafísica», en un intento de «reducirlo todo a una causa, la causa última, la causa final […] una de las manifestaciones de la "búsqueda de dios"» (*C 11, §31, 300*), con un «antihistoricismo metodológico» que transforma la historia de la filosofía en «un tratado histórico de teratología» (*C 11, §18, 277-278*). La crítica se mantiene sin variaciones sustanciales incluso con respecto al informe presentado por Bujarin al Congreso de Científicos en Londres en el verano de 1931, que recibió inmediatamente en prisión (*LC 453*, a Tania, 31 de agosto de 1931). Pero aquí la crítica de Gramsci es contra la tendencia predominante en la cultura soviética, heredada de Engels y retomada por Lenin, a la división del marxismo en mate-

rialismo dialéctico y materialismo histórico (v. *C 11, §22, 284*). Incluso el manual económico de inspiración bujariniana de Lapidus y Ostrovitjanov (*Précis d'économie politique*, 1929) está sometido a la misma crítica de dogmatismo e inadecuación al desafío teórico que plantea una estructura en la que «el trabajo se ha convertido él mismo en gestor de la economía» (*C 10 II, §23, 156*). Caracterizado por una «forma de pensar anquilosada», no se confronta con la teoría económica clásica y neoclásica (*C 15, §45, 219*), «es "dogmática"», se presenta como si fuera – y esto no es absolutamente el caso – expresión de una ciencia que «ha entrado ya en el periodo clásico de su expansión orgánica» (*C 10 II, §37, 175*). Se desinteresa anticientíficamente del «costo comparado». Pero incluso la economía socialista tendrá que «preocuparse de las utilidades particulares y de las comparaciones entre estas utilidades para extraer iniciativas de movimiento progresivo», visto por Gramsci en el relanzamiento de la emulación socialista, las «"competencias"» del *udarniki* (trabajador de choque), que es «un modo de "comparar" los costos y de insistir para reducirlos continuamente, identificando e incluso suscitando las condiciones objetivas y subjetivas en las que ello es posible» (*C 10 II, §23, 156*). Gramsci, cuyo pensamiento dialéctico es estructuralmente ajeno a cualquier enfoque unilateral, advierte el gran retraso teórico del manual y, *contemporáneament*e, el desarrollo progresivo del movimiento real, que plantea y afronta en la práctica social los problemas que plantea la nueva sociedad en gestación.

Gramsci tiene el mismo enfoque hacia la teoría y la práctica del plan, en el que está muy interesado (v. las solicitudes de varios libros sobre el tema, *LC 817*, a Mussolini, septiembre de 1930), comunicando que ha leído el extracto del "Economist" sobre el primer plan quinquenal (*LC 432*, a Tania, 29 de junio de 1931), referencia pedagógica que se encuentra en el cuento para su hijo Delio (*LC 426*, a Giulia, 1 de junio de 1931). La URSS se encuentra todavía en «una fase de primitivismo económico-corporativa […] con elementos "de plan" todavía escasos» (*C 8, §185, 311*), estando aún muy lejos de la perspectiva de «una economía según un plan mundial», para la cual es necesario «atravesar fases múltiples», conscientes de aquellas «leyes de la necesidad» impuestas por la fase histórica, que no es la de la victoria mundial del socialismo, cuando la iniciativa económico-política habrá pasado «netamente al lado de las fuerzas que tienden a la construcción según un plan, de pacífica y solidaria división del traba-

jo» (*C 14, §68, 156*). La economía planificada implica una participación activa de las masas y, como tal, «está destinada a destruir la ley estadística [...] entendida, o sea producida por la agregación casual de infinitos actos arbitrarios individuales», «aunque tendrá que basarse en la estadística, lo cual, sin embargo, no significa lo mismo: en realidad el conocimiento humano sustituye a la "espontaneidad" naturalista» (*C 11, §25, 288*). La implementación del plan suscita «un florecimiento de iniciativas y empresas que asombran a muchos observadores» (*C 7, §44, 179*), a pesar de las críticas derrotistas y superficiales, «de "burócrata"» de Boris Souvarine (*C 7, §43, 178*) o de Guido De Ruggiero en su reseña de 1932 del libro de Arthur Feiler *L'expérience du Bolchévisme* (*C 10 II, §31, 165*). La atención al florecimiento de iniciativas desde abajo, las "estaciones" y la emulación socialista, dificultan la inscripción de los juicios en curso en la URSS en la categoría de «revolución pasiva».

La brecha delineada por Gramsci entre el atraso de la elaboración teórica alta y el movimiento progresivo de las masas tarde o temprano puede ser superada encontrando la «forma teórica» adecuada: «trabajando prácticamente en hacer historia, se hace también filosofía "implícita", que será "explícita" en cuanto los filósofos la elaboren coherentemente» (*Ibid*.). En este sentido Gramsci se interesa por las luchas teóricas entre "mecanicistas" y "dialécticos", de las que se entera de algunas novedades en 1930 (*LC 702*, a Tania, 10 de abril de 1933 y *LC 704*, a Giulia, 10 de abril de 1933), y saluda con beneplácito la noticia de la derrota de los "mecanicistas", que deriva marginalmente de un artículo de D. S. Mirskij de octubre de 1931 (que sin embargo se refiere principalmente a la sucesiva eliminación de la "dialéctica"): «Puede verse cómo se ha efectuado el paso de una concepción mecanicista y puramente exterior a una concepción activista, que se aproxima más, como se ha observado, a una justa comprensión de la unidad de teoría y práctica, si bien no ha alcanzado aún todo su significado sintético» (*C 11, §12, 255*). En la fase de inicio (la fase «económico-corporativa») de la sociedad de transición, en la que surge la tarea de organizar nuevas relaciones de producción basadas en la propiedad colectiva, el Estado es «una condición preliminar de toda actividad económica colectiva» (*C 10 II, §20, 153*), para lo cual «un periodo de estadolatría es necesario e incluso oportuno: esta "estadolatría" no es más que la forma normal de "vida estatal": de iniciación, al menos, en la vida estatal autónoma y en la creación de una "sociedad civil"

que no fue históricamente posible crear antes del acceso a la vida estatal independiente». Sin embargo, el papel del Estado no puede, mediante una especie de «fanatismo teórico», ser absolutizado o concebido como perpetuo, sino criticado «para que se desarrolle y produzca nuevas formas de vida estatal, en las que la iniciativa de los individuos y grupos sea "estatal" aunque no se deba al "gobierno de funcionarios" (hacer que la vida estatal se vuelva "espontánea")» (*C 8, §130, 283*). Este es el gran tema leniniano (*Estado y revolución*) de la extinción del Estado: «no se puede crear un derecho constitucional, del tipo tradicional, sino solamente un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propia desaparición, o sea la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil» (*C 5, §127, 346*). Gramsci parece retomar aquí los temas de E. B. Pashukanis (*Teoría general del derecho y marxismo*, 1924; v. también *C 8, §2, 214*). Entre las dos fases, inicial, económico-corporativa y final, basada en el autogobierno de los ciudadanos en la «sociedad regulada», la forma estatal más adecuada es aquella – de origen liberal, pero dialécticamente cambiada de signo – del Estado-*veilleur de nuit*, «o sea de una organización coercitiva que tutelará el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en continuo incremento, y por lo tanto reduciendo gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas. Tampoco puede esto hacer pensar en un nuevo "liberalismo", ni por ser el inicio de una era de libertad orgánica» (*C 6, §88, 76*).

ANDREA CATONE

# V

**Voluntad colectiva**

Desde los años juveniles, Gramsci subrayó el papel central de la voluntad en la construcción de un orden social y político. En un célebre artículo escrito en diciembre de 1917, tras haber definido la Revolución soviética como una «revolución contra *El Capital*», afirmando que los bolcheviques habían superado las «incrustaciones positivistas y naturalistas» que habrían estado presentes en el mismo Marx, Gramsci escribe: los principales factores de la historia no son «los hechos económicos, brutos, sino el hombre, las sociedades de los hombres, de los hombres que se acercan entre sí, que desarrollan a través de estos contactos (civilización) una voluntad social, colectiva, que comprende los hechos económicos, y los juzga, y los adapta a su voluntad, hasta que ésta se convierte en el motor de la economía, quien plasma la realidad objetiva, que vive y se mueve, y adquiere materia telúrica en ebullición, que puede ser canalizada donde la voluntad guste, como a la voluntad gusta» (*CF 514)*. Esta idea de una «voluntad social, colectiva», que resulta del contacto entre los hombres y que tiene un papel determinante en la creación de la realidad social, aunque esté directamente influenciada por el neoidealismo de Croce y sobre todo de Gentile, se parece mucho al contractualismo de Rousseau. Es verdad, sin embargo, que con tal posición voluntarista Gramsci reaccionaba a las «incrustaciones positivistas y naturalistas» que marcaban no el pensamiento de Marx, como entonces suponía, sino ciertamente el marxismo de la Segunda Internacional.

Si Gramsci se hubiera mantenido fiel a esta “omnipotencia” de la voluntad, no se habría ido más allá del neoidealismo deudor no tanto

de la dialéctica objetiva de Hegel sino de aquella subjetiva de Fichte. En la madurez de su pensamiento, es decir, en los *Cuadernos*, el intelectual sardo completa su asimilación del materialismo histórico, que más tarde llamará filosofía de la praxis. Como consecuencia de tal logro teórico, Gramsci será capaz de tratar el concepto de voluntad colectiva – que mantiene como elemento central en sus reflexiones – en un nivel de concreción diferente. Ahora el momento teleológico de la acción humana parece orgánicamente articulado con el momento causal-genético. La voluntad colectiva sigue teniendo un papel importante en la construcción del orden social, pero ya no como plasmadora de la realidad, sino como un momento decisivo que se articula con las determinaciones que provienen de la realidad objetiva, en particular de las relaciones sociales de producción.

En los *Cuadernos* el concepto de voluntad colectiva (a menudo recalificada como «voluntad colectiva nacional-popular») encuentra su más amplio tratamiento en el extenso *C 13, §1* (un Texto C que retoma, sin alteraciones sustantivas, *C 8, §21*). Gramsci, analizando el papel del «moderno Príncipe» (es decir, del partido político revolucionario) en la construcción de la voluntad colectiva nacional-popular, es decir, de una nueva hegemonía, subraya – como no había hecho en su juventud – la doble determinación de la voluntad. Por una parte, él reafirma el papel activo de la voluntad, alejándose así de quien, en cierto sentido tras las huellas de Hegel, entiende la voluntad colectiva como algo que se impone de manera objetiva, "espontáneamente". Me parece que aquí radica el núcleo de su crítica a Sorel y a su concepción del "mito". En efecto, dice Gramsci, «es cierto que para Sorel el "mito" no encontraba su expresión mayor en el sindicato, como organización de una voluntad colectiva ya operante, acción práctica, cuya realización máxima habría debido ser la huelga general, o sea una "actividad pasiva" por así decirlo, de carácter negativo y preliminar [...] *de una actividad que no prevé su propia fase "activa y constructiva"* [...] La solución era abandonada al impulso de lo irracional, de lo "arbitrario" (en el sentido bergsoniano de "impulso vital") o sea de la "espontaneidad" [...] En este caso se ve que se supone detrás de la espontaneidad un puro mecanicismo, detrás de la libertad (arbitrio-impulso vital) un máximo de determinismo, detrás del idealismo un materialismo absoluto» (*C 13, §1, 14-15*, las cursivas son mías). El papel del "moderno Príncipe" es, en cambio, el de *construir activamente* una nueva voluntad colectiva; en consecuencia, Gramsci critica no solo a Sorel, sino a todos aquellos que

no ven «que una voluntad colectiva deba ser creada *ex novo*, originalmente, y orientarla hacia metas concretas y racionales, sí, pero de una concreción y racionalidad todavía no realizadas y criticadas por una experiencia histórica real y universalmente conocida» (*Ivi, 16*). Por otra parte, ya en este pasaje Gramsci advierte que las metas deben ser concretas y racionales, es decir, deben ser teleológicamente proyectadas a partir de y teniendo en cuenta las condiciones causales impuestas objetivamente por la realidad histórica. Es lo que me parece resulta del siguiente pasaje: «El moderno *Príncipe* debe tener una parte dedicada al *jacobinismo* (en el significado integral que esta noción ha tenido históricamente y debe tener conceptualmente), como ejemplificación de cómo se ha formado en concreto y cómo ha actuado una voluntad colectiva que *al menos en algunos aspectos* fue creación ex novo, original. Y es preciso que sea definida la voluntad colectiva y la voluntad política en general en el sentido moderno, *la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica*, como protagonista de un real y efectivo drama histórico» (*Ibid.*, las cursivas son mías). Por tanto, solo «en algunos aspectos» la voluntad colectiva es «creación ex novo», ya que es también, y al mismo tiempo, «conciencia activa de la *necesidad* histórica». Tenemos aquí la articulación dialéctica entre teleología y causalidad, entre los momentos subjetivos y objetivos de la praxis humana, de la cual la voluntad es un momento no eliminable. La voluntad colectiva que se convierte en «protagonista de un real y efectivo drama histórico» – es decir, que se convierte en un momento ontológicamente constitutivo de la realidad social, es aquella marcada por esta doble determinación.

Esta concepción de la voluntad, ahora formulada a un nivel más estrictamente filosófico, aparece de un modo aún más claro en otro contexto, en el que Gramsci se detiene en la cuestión «qué es la filosofía». Dice Gramsci: «Para escapar al solipsismo y al mismo tiempo a las concepciones mecanicistas que están implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión "historicistamente" y al mismo tiempo poner en la base de la filosofía la "voluntad" (en último análisis la actividad práctica o política), *pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en cuanto que corresponde a necesidades objetivas históricas*, o sea en cuanto que es la misma historia universal en el momento de su actuación progresiva; si esta voluntad está representada inicialmente por un solo individuo, su racionalidad es documentada por el hecho de que es acogida por el gran número, y acogida perma-

nentemente, o sea que se convierte en una cultura, un "buen sentido", una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura» (*C 11, §59, 331*, las cursivas son mías). Gramsci propone aquí una concepción de la voluntad, también identificada en última instancia con la práctica política, capaz de superar tanto el idealismo solipsista como el vulgar materialismo mecanicista, que solo ven, respectivamente, la determinación subjetiva o la determinación objetiva de la voluntad.

Hay que señalar que, en el marco común dado por esta articulación dialéctica de teleología y causalidad, Gramsci concibe diversas manifestaciones históricas de la voluntad colectiva. Aquella sobre la cual Gramsci insiste más es la manifestación de la voluntad colectiva como elemento de la democracia. Al hablar de la diferenciación entre la evolución histórica de Italia y de Francia en *C 5, §123*, cuando por primera vez utiliza la expresión "voluntad colectiva" en los *Cuadernos*, el pensador sardo observa: «El origen de la diferenciación histórica entre Italia y Francia puede verse testimoniada en el juramento de Strasburgo (hacia el 841), o sea en el hecho de que el pueblo participa activamente en la historia (el pueblo-ejército) convirtiéndose en garante de la observancia de los tratados entre los descendientes de Carlomagno; el pueblo-ejército garantiza "jurando en lengua vulgar", o sea que introduce en la historia nacional su lengua, asumiendo una función política de primer plano, *presentándose como voluntad colectiva, como elemento de una democracia nacional*» (*Ivi, 333*, las cursivas son mías). El lado negativo de esta relación entre voluntad colectiva y democracia es que, según Gramsci, la ausencia de tal voluntad conduce a un despotismo burocrático. Con «la falta de una democracia real, de una real voluntad colectiva nacional y por ello, en esta pasividad de los individuos, [se manifiesta, NdA] la necesidad de un despotismo más o menos larvado de la burocracia. La colectividad debe ser entendida como producto de una elaboración de voluntad y pensamiento colectivo alcanzado a través del esfuerzo individual concreto, y no por un proceso fatal extraño a los individuos: de ahí la obligación de la disciplina interior y no sólo de la externa y mecánica» (*C 6, §79, 66*). Pero la formación de una voluntad colectiva puede también tener su origen en la acción de un jefe carismático; en este caso, sin embargo, esta voluntad colectiva – si se puede afirmar su existencia – es frágil. Criticando la teoría del jefe carismático en Weber y sobre todo en Michels, Gramsci escribe: «¿Pero en el pasado existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática, para decirlo

como Michels: o sea que se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un héroe, de un hombre representativo; *pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente*» (*C 7, §12, 153*, las cursivas son mías).

La voluntad colectiva en Gramsci se identifica también con el concepto tradicional de soberanía o, más concretamente, se sitúa como base de la acción del legislador. En efecto, en *C 14*, §*9*, tras haber afirmado: «1) que el legislador individual (y legislador individual debe entenderse no sólo en el caso restringido de la actividad parlamentaria-estatal, sino también en toda otra actividad "individual" que busque, en esferas más o menos amplias de vida social, modificar la realidad según ciertas líneas directivas) no puede nunca llevar a cabo acciones "arbitrarias", antihistóricas, porque su acto de iniciativa, una vez producido, actúa como una fuerza en sí misma en el círculo social determinado, provocando acciones y reacciones que son intrínsecas a este círculo además del acto en sí; 2) que todo acto legislativo, o de voluntad directiva y normativa, debe también y especialmente ser valorado objetivamente, por las consecuencias efectivas que podrá tener», Gramsci concluye: «3) que todo legislador no puede ser sino abstractamente o por comodidad de lenguaje considerado como individuo, porque en realidad expresa una determinada voluntad colectiva dispuesta a hacer efectiva su "voluntad", que es voluntad sólo porque la colectividad está dispuesta a darle efectividad; 4) que por lo tanto todo individuo que prescinda de una voluntad colectiva y no trate de crearla, suscitarla, extenderla, reforzarla, organizarla, es simplemente un parásito, un "profeta desarmado", un fuego fatuo» (*Ivi, 101-102*).

Por último, el concepto de voluntad colectiva está estrechamente relacionado en Gramsci con el de «reforma intelectual y moral», es decir, con la cuestión de la hegemonía. En efecto, una importante tarea del «moderno Príncipe» es precisamente la de «ser el proclamador de una reforma intelectual y moral, que es el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular en el terreno de una forma lograda y total de civilización moderna. Realmente el moderno Príncipe debería limitarse a estos dos puntos fundamentales: formación de una voluntad colectiva nacional popular de la que el moderno Príncipe es precisamente expresión activa y operante, y reforma intelectual y moral» (*C 8*, §*21, 228*).

CARLOS NELSON COUTINHO

# Bibliografía

Bernheim Ernst (1907), *La storiografia e la filosofia della storia. Manuale del metodo storico e della filosofia della storia*, tr. di Paolo Barbati, Milano-Palermo-Napoli, Sandron (1889).

Borghese Lucia (1981), *Tia Alene in bicicletta: Gramsci traduttore dal tedesco e teorico della traduzione*, «Belfagor», n. 6, pp. 635-665.

Bujarin Nikolaj Ivanovič (1927), *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de la sociologie marxiste*, Paris, Editions Sociales Internationales (1921).

Bujarin Nikolaj Ivanovič (1972), "Acerca de la teoría de la revolución permanente", tr. Carlos Echagüe, *La revolución permanente*, Giuliano Procacci (ed.), Córdoba, Ediciones de Pasado y Presente, pp. 97-141 (1924).

Bujarin Nikolaj Ivanovič (1974), *Ensayo popular de sociología marxista*, tr. Pablo de la Torriente Brau, Gabriel Barceló et al., Córdoba, Ediciones de Pasado y Presente.

Bujarin Nikolaj Ivanovič (1977), *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, tr. Andrea Binazzi, Firenze, La Nuova Italia.

Bujarin Nikolaj Ivanovič (1995), *Teoría y práctica desde el punto de vista del materialismo dialéctico*, tr. Francisco José Martínez, «Papeles de la FIM», n. 5, pp. 77-99 (1931).

Buci-Glucksmann Christine (1978), *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, tr. Juan Carlos Garavaglia, Madrid, Siglo XXI.

Buci-Glucksmann Christine (2022), "Sobre los problemas políticos de la transición: clase obrera y revolución pasiva", *Revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*, tr. Javier Waiman, Massimo Modonesi (coord.), Barcelona, Bellaterra, pp. 116-118 (1977).

Burgio Alberto (2007), *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, Roma, DeriveApprodi.

Cavallaro Luigi (2001), *La «trasformazione molecolare». Sul concetto di persona in Gramsci*, «Critica marxista», n. 1, pp. 51-60.

Cirese Alberto Mario (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, seconda edizione accresciuta, Palermo, Palumbo.
Croce Benedetto (1931), *Punti di orientamento della filosofia moderna. Antistoricismo. Due letture ai congressi internazionali di filosofia di Cambridge Mass. 1926 e di Oxford 1930*, Bari, Laterza.
Croce Benedetto (1968), "Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo", *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, pp. 53-104 (1897).
Croce Benedetto (2011), *Historia de Europa en el siglo XIX*, tr. Attilio Pentimalli Melacrino, Barcelona, Ariel (1932).
Crocioni Giuseppe (1928), *Problemi fondamentali del Folklore*, Bologna, Zanichelli.
Debenedetti Giacomo (1972), *Il metodo umano di Antonio Gramsci. Appunti del 1947 per un saggio sulle* Lettere dal carcere, «Rinascita-Il Contemporaneo», n. 39, pp. 15-19.
Engels Friedrich (1997), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, tr. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Barcelona, DeBarris (1888).
Francioni Gianni (1987), *Gramsci tra Croce e Bucharin: sulla struttura dei Quaderni 10 e 11*, «Critica marxista», n. 6, pp. 19-45.
Francioni Gianni (1992), *L'impaginazione dei* Quaderni *e le note su Labriola. I*, «Belfagor», vol. XLVII, n. 5, pp. 607-615.
Garin Eugenio (1958), "Gramsci nella cultura italiana (Appunti)", *Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Roma, Editori Riuniti, pp. 3-14.
Gerratana Valentino (1997), *Gramsci. Problemi di metodo*, Roma, Editori Riuniti.
Gide Charles, Rist Charles (1926), *Histoire des doctrines économiques depuis le physiocrates jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie du "Recueil Sirey" (1909).
Hegel Georg Wilhem Friedrich (1998), *Filosofía del derecho*, tr. Angélica Mendoza de Montero, Ciudad de México, Juan Pablos (1820).
Hegel Georg Wilhem Friedrich (2017), *Fenomenología del espíritu*, trad es. por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, 2ª ed., Ciudad de México, Fondo de Cultura Economica (1807).
Kuhn Thomas (2017), *La estructura de las revoluciones científicas*, tr. Carlos Solís Santos, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España (1962).
Labica Georges (1992), *Dopo il marxismo-leninismo (tra ieri e domani)*, tr.

Andrea Catone, Roma, Edizioni Associate (1984).
Labriola Antonio (1949), "En memoria del Manifiesto Comunista", Karl Marx, Friedrich Engels, *Biografía del Manifiesto Comunista*, Wenceslao Roces (ed.), Ciudad de México, Editorial *México*, pp. 299-256 (1895).
Labriola Antonio (1969), *Socialismo y filosofía*, tr. Manuel Sacristán, Madrid, Alianza (1897).
Lange Friedrich Albert (1974), *Historia del materialismo*, tr. Vicente Colorado, Ciudad de México, Juan Pablos (1866).
Lapidus Iosif, Ostrovitianov Konstantin (1929), *Précis d'économie politique*, tr. Victor-Serge, Parigi, Éditions sociales internationales.
Lenin Vladimir Il'ič (1978), *Obras completas*, tomo 36, Madrid, Akal.
Liguori Guido (1996), *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma, Editori Riuniti.
Marx Karl (1919), *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*, ausgewählt und eingeleitet von Ernst Drahn, Leipzig, Phil. Reclam jun.
Marx Karl (1980), *Contribución a la crítica de la economía política*, tr. Jorge Tule et al., Ciudad de México, Siglo XXI (1859).
Marx Karl (2011), "Tesis sobre Feuerbach", *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, Bolívar Echeverría, Ciudad de México, Itaca, pp. 111-121 (1888).
Marx Karl (2017), *El Capital*, tr. Pedro Scarón (ed.), Barcelona, Siglo XXI (1867).
Marx Karl, Engels Friedrich (2017), *Manifiesto del Partido Comunista*, tr. Wenceslao Roces, Santiago de Chile, Liberalia Ediciones (1848).
Mastroianni Giovanni (1988), *Falce, martello e corte parole*, «Belfagor», vol. 43, n. 2, pp. 222-225.
Mastroianni Giovanni (1992), *L'impaginazione dei* Quaderni *e le note su Labriola. II*, «Belfagor», vol. XLVII, n. 5, pp. 615-619.
Paggi Leonardo (1984), *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese (1923-1926)*, Roma, Editori riuniti.
Pashukanis Evgenij Bronislavovič (1976), *Teoría general del derecho y marxismo*, tr. es por Virgilio Zapatero, Barcelona, Labor (1924).
Ragazzini Dario (2002), *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo, Moretti Honegger.
Sanguineti Edoardo (1987), "Introduzione", Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Roma, Editori Riuniti, pp. XV-XXIV.
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst (1994), "Sobre los diferentes métodos de traducir", tr. Valentín García Yebra, *Textos clásicos de*

*teoría de la traducción*, Miguel Ángel Vega (ed.), Madrid, Cátedra, pp. 224-235 (1813).

Tilgher Adriano (1928), *Storia e Antistoria*, Bibliotheca, Rieti.

Togliatti Palmiro (2001), "L'antifascismo di Antonio Gramsci", *Scritti su Gramsci*, Guido Liguori (a cura di), Roma, Editori Riuniti, pp. 157-182 (1952).

Trotsky Leon (2012), *Mi Vida: intento autobiográfico*, 2 voll., Buenos Aires, Centro de Estudios, Investigaciones y Publicaciones "León Trotsky", Ediciones IPS; Ciudad de México, Instituto del Derecho de Asilo, Museo Casa de León Trotsky.

Turchi Nicola (1922), *Manuale di storia delle religioni*, Torino, F.lli Bocca.

Voza Pasquale, *Gramsci e la "continua crisi"*, Roma, Carocci, 2008.

Wittgenstein Ludwig (1999), *Investigaciones filosóficas*, tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Ediciones Atlaya. S.A.

# Índice de traductores

Populismo
Prólogo del ’59
Pueblo
Pueblo-nación
Religión
Sorel, Georges
Stalin
Trotsky (León Davidovich Bronstein)
URSS

*Anxo Garrido*
Americanismo;
Americanismo y fordismo;
Maquiavelo, Nicolás;
Molecular;
Sociedad regulada;
Subalterno, subalternos.

*David Cardozo*
Marx, Karl;
Nacional-popular;
Relaciones de fuerza;
Revolución Pasiva.

*Paolo Scotton*
Buen sentido;
Cesarismo;
Intelectuales orgánicos;
Reforma intelectual y moral.

*Dante Ariel Aragón Moreno*
Catarsis
Cultura
Democracia
Filosofía
Filosofía de la praxis

*Jorge Álvarez Yágüez*
Bloque histórico
Hegemonía

*Clara Ferri*
Espontaneidad
Espontaneísmo

*Donatella Di Benedetto*
Ciencia de la política
Fordismo

*Héctor Rodríguez de la O*
Espíritu de escisión
Historicismo

*Mariana Fernández Campos*
Gran política, pequeña política
Subjetivo, subjetivismo, subjetividad

*Andrea Muriel*
Risorgimento

*Leonarda Trapassi*
Superestructura, superestructuras
Transformismo

*Nery López*
Inmanencia

*TERTULIAS*

#1 Miscelánea. Studi traduttologici, linguistici e letterari su America Latina e Caraibi
a cura di Maria Cristina Secci

#2 De pilón. Studi traduttologici, linguistici e letterari su America Latina e Caraibi
a cura di Maria Cristina Secci

ISSN 2704-9728

ISBN 978-88-3312-066-9 (versione online)
978-88-3312-065-2 (versione cartacea)